
U d'/of OTTAWA
39003000767052



L'INVÉRIFIABLE

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE MODERNE

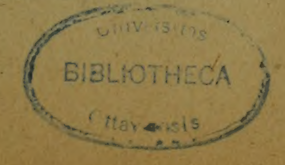
ANDRÉ CRESSON

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE CONDORCET
DOCTEUR ÈS LETTRES

L'INVÉRIFIABLE

LES PROBLÈMES DE LA MÉTAPHYSIQUE. — NOS PROCÉDÉS D'INFORMATION ET DE PREUVE. — LES TROIS FORMES DE L'INVÉRIFIABLE. — LA VALEUR DU POSITIVISME, DU PRAGMATISME, DU PROBABILISME. — MÉTAPHYSIQUES ET :: :: :: :: MÉTAPHYSICIENS :: :: :: ::

PARIS
E. CHIRON, ÉDITEUR
40, Rue de Seine, 40



DU MÊME AUTEUR

La Morale de Kant. Ouvrage couronné par l'Académi des Sciences morales et politiques. 1 volume in-16 2e édit. (Alcan, 1904).

La Morale de la Raison théorique. 1 vol. in-8° (Alcan, 1903)

Le Malaise de la Pensée philosophique. 1 volume in-16 (Alcan, 1905).

Les Bases de la Philosophie naturaliste. 1 volume in-1 (Alcan, 1907).

L'Espèce et son Serviteur. 1 volume in-8°, 1913.

L'Invérifiable

INTRODUCTION

Le Problème

Qu'est-ce qui existe véritablement? En quoi consiste l'essence même de ce qui existe? D'où vient qu'il existe quelque chose plutôt que rien ? D'où vient que ce qui existe soit précisément tel qu'il est ? Quelle est la destination de l'univers et de l'homme ? Quelle est la destinée qui attend, en particulier, les individus ? Voilà les problèmes fondamentaux de la métaphysique.

Ces problèmes, ce sont les premiers peut-être que l'humanité se soit posés. Ce sont aussi les plus angoissants de ceux qu'elle a conçus. Ne s'agit-il pas de savoir si l'univers et la vie ont un sens ? Et la solution du problème moral, celui de la direction qu'il convient d'imprimer à la conduite, ne dépend-elle pas, au moins dans une grande mesure, de l'opinion qu'il convient d'avoir sur un tel sujet ? Or ces pro-

blèmes sont aussi ceux qui ont subi, peut-être, les plus étonnantes vicissitudes.

Pendant des siècles, la majorité des hommes compétents les a considérés comme des questions *d'ordre scientifique*, susceptibles d'une solution aussi démontrée que toutes les questions du même genre, et qui devaient être abordées par des procédés analogues à ceux qui réussissent, soit dans les sciences mathématiques, soit dans les sciences de la nature. Même l'opinion régnante a fait longtemps, de la métaphysique, la science par excellence ; on a cru, pendant des siècles, que les autres sciences n'en étaient que des préparations ou des dépendances. C'était l'opinion de Descartes. Pour lui, la philosophie était « comme un arbre dont la métaphysique forme les racines, la physique, le tronc, et qui porte trois branches : la mécanique, la médecine et la morale ». La métaphysique était donc la science la plus importante de toutes ; n'était-elle pas le principe même des autres, celle dont les propositions commandaient et expliquaient la série des vérités que l'esprit humain pouvait établir sur la nature ? Une telle façon de penser n'est pas isolée. La plupart des grands penseurs de l'antiquité, du moyen âge et du XVIIe siècle la formulent autrement, mais ils la partagent. Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, le titre de métaphysicien se confond avec celui de savant.

Et, si quelques isolés renient la métaphysique, c'est qu'ils nient aussi la valeur de ce qu'on appelait, de leur temps, la science.

Depuis la fin du XVIIIe siècle, les choses ont bien changé. Les sceptiques anciens et modernes n'avaient jamais eu une action profonde. Il y avait, dans leur critique des produits de l'esprit humain, des exagérations qui effrayaient. Le développement des sciences positives, les mathématiques et les sciences de la nature, a porté à leurs doctrines un coup mortel. Qui s'aviserait de douter des résultats de sciences vérifiés chaque jour par l'expérience et par la pratique? Comment n'y aurait-il pas quelque chose d'incontestable dans les connaissances qui permettent la construction des machines et leurs prodigieux résultats ? L'épanouissement des sciences a tué le scepticisme. En revanche, il a fait naître une catégorie nouvelle de philosophes. Ceux-ci n'ont plus rien du sceptique ; car ils admettent intégralement les résultats dûment démontrés et vérifiés des sciences mathématiques et des sciences de la nature. Mais ils n'ont rien non plus du métaphysicien dogmatique d'autrefois. Ils rayent, en effet, la métaphysique du nombre des sciences. Kant, le premier, tout en attribuant aux sciences un pouvoir souverain dans l'étude des phénomènes, a proclamé le noumène inconnaissable.

Et, sans doute, il reconnaît à l'esprit humain le droit de se faire des croyances d'ordre métaphysique pour des raisons morales ; mais il oppose soigneusement le règne de la science à celui de la foi, si raisonnée que celle-ci puisse être. Après lui, A. Comte, puis H. Spencer, suivis par la majorité des savants de profession, ont rangé dans *l'inconnaissable* la solution des questions d'ordre métaphysique. Bref, sous l'action combinée du criticisme et du positivisme grandissant, la métaphysique a été considérée de plus en plus comme un prétexte à rêveries poétiques et morales peut-être, mais assurément extra-scientifiques. Aujourd'hui, cette opinion est certainement celle de la majorité de ceux qui pensent, comme l'opinion contraire réunissait, à l'époque de Descartes, des suffrages presque unanimes.

Toutefois, la métaphysique dogmatique semble avoir, depuis peu de temps, un certain renouveau. Des métaphysiciens, comme M. Bergson, recommencent à nous avertir qu'ils ont un moyen de saisir l'absolu. Et l'immense réputation qui s'attache à l'œuvre d'un tel philosophe est de nature à ramener une période d'affirmations dogmatiques. Il est donc nécessaire de poser la question une fois de plus. Peut-on garder l'espoir de résoudre les questions métaphysiques d'une façon définitive ? Faut-il,

au contraire, avouer, avec les positivistes, l'existence d'un inconnaissable ?

Nous voudrions essayer d'établir ici les propositions suivantes : Il est également faux de dire que la solution des problèmes métaphysiques est *inconnaissable* et que nous pouvons en posséder une *solution prouvée*. Il est également faux d'affirmer que notre esprit ne peut pas se faire une idée exacte de la nature du réel, de son origine et de la destinée qui attend les êtres et de prétendre qu'il peut être sûr, à un moment, qu'il possède, sur ce point, des notions satisfaisantes. La vérité, c'est que, étant donné les moyens de connaître dont nous disposons, nous ne pouvons pas *vérifier* la valeur des conceptions métaphysiques que nous formons. Nous savons peut-être ce qui est : car nous l'avons peut-être deviné, soit totalement, soit partiellement. Mais nous sommes, et nous continuerons d'être hors d'état de nous assurer de la valeur dernière de nos théories sur ce point. Bref, toute doctrine d'ordre métaphysique est et sera toujours fatalement *invérifiable*.

Cette thèse comporte deux conséquences capitales.

D'abord, une fois écartée la chimère d'une doctrine métaphysique scientifiquement et indubitablement prouvée, il reste, devant les

problèmes de la métaphysique, non pas une attitude défendable, mais trois. L'une consiste à ne plus s'en occuper du tout. C'est le positivisme le plus franc. Une autre consiste à tenter de se faire, à propos des questions métaphysiques, non plus des *connaissances* établies, mais des *croyances*. Seulement on peut chercher à réaliser un tel programme par des procédés d'ordre différent. On peut se guider sur l'idée du probable et se construire une croyance fondée sur des considérations de vraisemblance. Cette attitude est celle des probabilistes d'esprit scientifique. On peut se chercher une croyance simplement possible, mais réconfortante, qui soit, dans la vie, une règle de conduite, une espérance et un soutien. Cette attitude est celle des pragmatistes d'esprit religieux. Ces trois façons d'envisager la métaphysique sont évidemment défendables. On ne saurait prouver d'une façon absolue que l'une doive s'imposer à l'exclusion des autres. Il pourrait bien se faire qu'elles conviennent, les unes, à certains tempéraments, les autres, à certains autres.

Ensuite, il ne faut plus étudier les métaphysiciens d'autrefois et d'aujourd'hui comme des savants. Il faut les disséquer comme des spécimens ou des variétés curieuses du type humain. Un métaphysicien, c'est un homme qui admet, par tempérament ou par éducation,

certains axiomes, certains principes théoriques ou pratiques auxquels il se tient d'une manière, pour ainsi dire, instinctive, qui est disposé à faire passer avant toute autre chose, soit les satisfactions logiques de son esprit, soit les satisfactions morales de son cœur, qui possède, enfin, une connaissance plus ou moins étendue de l'état des sciences à l'époque où il vit, et qui, partant de là, bâtit un édifice d'idées dont il s'enchante. En dernière analyse, un métaphysicien porte son système comme un pommier porte ses pommes. Et de même que l'étude d'un pommier comporte celle de la graine dont il est sorti, de la greffe qui l'a modifié, des conditions de fumure, de sécheresse, d'humidité, de chaleur, dans lesquelles il s'est trouvé, l'étude d'un métaphysicien doit porter sur ses qualités natives, sur l'action qu'il a subie du milieu physique, familial, social, intersocial, dans lequel il a vécu et sur la façon dont tout cela a concouru à lui suggérer les idées et les convictions dont il s'est fait le promoteur ou l'interprète. Faire avec un autre esprit l'histoire de la métaphysique, c'est méconnaître la vraie nature des systèmes que les philosophes ont élaborés dans tous les temps et les pays.

En somme, nul n'a, plus justement que Fontenelle, parlé de la métaphysique. « Je crois, écrit-il, que l'on trouve quelquefois la vérité

sur des articles considérables : mais le malheur est qu'on ne sait pas qu'on l'ait trouvée. Car la philosophie... ressemble à un certain jeu à quoi jouent les enfants, où l'un d'entre eux, qui a les yeux bandés, court après les autres. S'il en attrape quelqu'un, il est obligé de le nommer : s'il ne le nomme pas, il faut qu'il lâche la prise et recommence à courir. Il en va de même de la vérité. Il n'est pas que nous autres philosophes, quoique nous ayons les yeux bandés, nous ne l'attrapions quelquefois ; mais quoi, nous ne lui pouvons pas soutenir que c'est elle que nous avons attrapée, et, dès ce moment-là, elle nous échappe (1). » Il est impossible, à notre avis, de caractériser plus fortement la situation singulière où se trouve placé l'esprit humain devant les problèmes de la métaphysique.

---

(1) Fontenelle, *Dialogues des morts modernes*, IV.

CHAPITRE PREMIER

Nos procédés d'information et de preuve

I

Le propre de ce qui est scientifiquement établi, c'est d'être si solidement prouvé que personne ne cherche plus sérieusement à le révoquer en doute. Par exemple, si l'on a admis d'abord les définitions, axiomes et postulats qui forment la base de la géométrie euclidienne, on peut considérer comme scientifiquement établi, par rapport à ces principes initiaux, un théorème comme celui-ci : la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux angles droits : en effet, on ne pourrait rejeter cette proposition sans être obligé de renoncer, du même coup, aux conventions initiales qu'on a commencé par admettre. D'une manière analogue, on peut dire scientifiquement établis, une loi de physique, comme celle de la chute des corps dans le vide, une vérité de physiologie, comme celle de la circulation du sang chez les vertébrés supérieurs, un fait historique, comme l'existence de Louis XIV. Et assurément ce

sont là des choses qui ne sont pas prouvées par une méthode aussi sûre que celle qui triomphe dans les mathématiques. Elles n'en sont pas moins hors de doute.

On voit, dès lors, comment se pose la question de savoir si les problèmes de la métaphysique sont susceptibles d'une solution scientifique. On peut la formuler ainsi : *étant donné les moyens d'information et de preuve dont notre esprit d'homme dispose, avons-nous une chance quelconque de pouvoir découvrir une solution des problèmes de la métaphysique et de pouvoir la démontrer, par une méthode quelconque, d'une manière suffisante pour qu'elle présente une certitude égale à celle des propositions que personne ne conteste plus* ?

Comment résoudre une telle question ? Un programme s'impose : 1° chercher quels sont les types de raisons pour lesquels nous affirmons et nous estimons démontré ce que nous considérons comme véritable : 2° examiner si nos procédés d'information et de preuve sont susceptibles de nous fournir, en métaphysique, des solutions vérifiées.

II

Quels sont donc nos procédés d'information et de vérification des idées ? Ils sont, en

réalité, fort peu nombreux. Nos convictions s'expriment dans des propositions tantôt particulières, tantôt générales, tantôt relatives à des faits, tantôt relatives à des valeurs. Mais, qu'elles appartiennent à une catégorie ou à une autre, nous ne les formulons jamais que parce que, à tort ou à raison, nous nous fions à l'un des six ordres de motifs suivants : 1° le témoignage de nos sens : 2° le témoignage de notre conscience : 3° l'intuition rationnelle de leur évidence : 4° la vérification expérimentale plus ou moins parfaite de leur vérité : 5° la démonstration *a priori* plus ou moins bien conduite de leur certitude : 6° enfin le témoignage d'autrui. Pas une de nos convictions, légitime ou illégitime, qui ne provienne d'une de ces six sources. Que sont-elles donc les unes et les autres exactement ? Nous n'en dirons ici que l'indispensable.

(1°) — Nous affirmons, en premier lieu, une quantité de propositions sur le témoignage de nos sens. Seulement, bien que nous ayons d'abord l'impression du contraire, nous n'en affirmons, en réalité, qu'assez peu sur leur témoignage *direct*. Il faut distinguer, en effet, entre ceux de nos jugements qui sont une traduction immédiate des données naturelles de nos sens, ceux qui résultent de raisonnements

que rend seule possibles l'éducation instinctive qu'ils subissent pendant les premières années de la vie, et ceux qui résument les états affectifs qui entourent leurs opérations.

Les jugements d'existence que nous prononçons instinctivement et sans réflexion philosophique à propos des objets que nous croyons réels hors de notre représentation sont des affirmations occasionnées immédiatement par nos sensations elles-mêmes. Si je dis : « ce fauteuil existe », c'est assurément parce que je le vois, je le touche, je sens la résistance qu'il oppose à mon effort lorsque j'appuie la main sur lui, ou lorsque je fais le nécessaire pour le déplacer. Ma croyance en la réalité de l'objet et mon jugement qui en est l'effet semblent bien être ici, tout simplement, l'expression, en termes objectifs, d'un sentiment qui procède spontanément des sensations mêmes que j'éprouve. Et il ne s'agit pas, en ce moment, de savoir si cette croyance et ce jugement sont fondés. Il s'agit seulement de constater qu'ils résultent d'une tendance instinctive, suite naturelle de l'usage de nos sens.

J'entre maintenant dans un magasin ; j'aperçois, de loin, un fauteuil. Par rapport à cet objet, ma vue seule, en ce moment, est en exercice. J'ai cependant l'impression que ce fauteuil n'est pas un fantôme. Je n'hésite pas

à lui attribuer une solidité, un poids, une certaine forme dans l'espace, un certain éloignement des objets qui l'entourent et de moi-même qui le vois, une aptitude déterminée à rendre certains sons, à provoquer certaines sensations d'odeur, de saveur, de contact, etc. C'est là une opération que l'esprit de chacun d'entre nous exécute à toutes les secondes de la vie. Nous ne nous dirigeons, en réalité, dans le monde, avec quelque sécurité, que parce qu'elle se fait en nous d'une manière presque immédiate et généralement sûre. D'où vient donc qu'elle s'exécute comme elle le fait ? Assurément elle ne se produirait pas si nous n'étions pas capables d'éprouver des sensations. Mais elle ne se produirait pas non plus si notre esprit ne fonctionnait pas suivant certaines lois, lois qui rendent possibles une éducation progressive des sens et un travail d'interprétation mentale assez compliqué. C'est ce que démontre aisément une étude, même sommaire, du phénomène de la perception. Tout le prouve : l'enfant nouveau-né, quand un seul de ses sens est excité par la présence d'un objet, n'est pas capable de se représenter, comme le fait un adulte, toutes les qualités de cet objet. Cela résulte, d'abord, de la spécialité de nos sens : chaque sens ne peut fournir par lui-même qu'un seul ordre de sensations : l'ouïe, des sons, l'odorat, des

odeurs, la vue, des couleurs. Si donc nous nous représentons, en sentant une odeur, qu'elle provient d'un bouquet de violettes que nous ne voyons pas, en entendant un son, qu'il est occasionné par une voiture de charge qui passe dans la rue, en apercevant une tache verte, qu'elle correspond à un objet solide qu'on appelle une feuille, ce ne peut être que le fruit d'une éducation. Cela résulte ensuite des expériences qu'on a pu faire sur les aveugles nés opérés de la cataracte : ces sujets sont incapables, au début, de reconnaître par la vue les diverses qualités des objets qu'ils reconnaissent le mieux par le toucher : mais, dès que leurs sens se sont exercés, ils deviennent aptes à juger au premier coup d'œil, comme nous le faisons nous-mêmes, des diverses qualités des objets. Cela résulte, plus nettement encore, de la simple observation des adultes normaux. Dans beaucoup de cas, l'adulte, même le plus éduqué, est hors d'état de dire, à première vue, certaines des qualités d'un objet nouveau pour lui. Par exemple, si l'on présente à un individu un fruit exotique tel qu'il n'en ait jamais goûté d'analogue, il sera dans l'incapacité de se représenter sa saveur ou sa structure interne. Cela résulte enfin de l'étude des erreurs classiques que nous commettons dans la perception des objets. Si je crois à la solidité du bouquet ma-

gique, si je me trompe sur la vraie nature d'un fruit en marbre ou d'un biscuit en étoupe habilement déguisés, si je m'imagine que toutes les étoiles sont suspendues à une même sphère dont j'occupe le centre, n'est-ce pas, précisément, parce que ma vue est incapable, par elle-même, de me représenter exactement les diverses qualités et les divers rapports des objets qui m'entourent ? Mais alors d'où vient, et que nous soyons en état de percevoir les objets comme nous le faisons à l'âge adulte, et que nous ayons l'illusion de croire que nous l'avons toujours pu ? L'analyse l'établit. Ce qui rend possibles nos premières perceptions d'objets, c'est l'association, par contiguité dans le temps, de sensations données simultanément par l'exercice concourant de tous nos sens. Ce qui rend possible le mécanisme de nos perceptions subséquentes, c'est un double jeu : 1° de l'association par ressemblance qui nous rappelle, à propos d'un objet donné, l'image d'autres objets analogues ; 2° d'un raisonnement analogique inconscient qui nous porte à attribuer à cet objet les qualités antérieurement perçues à l'occasion du premier. C'est ce que souligne la moindre étude de nos erreurs de perception. Si je me trompe, par exemple, sur la consistance du bouquet magique, c'est que, sans m'en apercevoir, je lui attribue des qua-

lités qu'il n'a pas, par analogie avec celles que j'ai constatées maintes fois sur des bouquets présentant une apparence visuelle analogue, et que je me rappelle à son occasion. — Et, sans doute, à la base de toutes nos perceptions, se trouvent nos sensations qui leur fournissent la matière sans laquelle elles seraient impossibles. Notre jugement n'en est pas moins ici, non pas le résultat *direct* de la sensation, mais celui de tout un travail de cristallisation d'images et de raisonnements inconscients qui s'exécute autour d'elle. La sensation joue seulement, dans la perception, le rôle d'un centre d'associations et d'inférences. C'est le produit de la synthèse mentale qui s'opère grâce à elles que le jugement de perception finit par exprimer. Un tel jugement est donc, en dernière analyse, une anticipation d'une expérience future fondée sur la connaissance d'une expérience passée. C'est, pour ainsi dire, la conclusion d'un raisonnement *a posteriori* établi sur une documentation rapide et, par suite, très souvent insuffisante.

Il ne faut pas confondre non plus avec les jugements qui sont une simple traduction instinctive des sensations représentatives, les jugements de valeur que nous prononçons à leur occasion. Lorsque nous disons : « voilà une belle couleur, un beau son, une bonne odeur, un bon

goût », notre jugement n'est pas du même ordre que ceux que nous venons de caractériser. Ces derniers procèdent d'opérations intellectuelles : les autres sont d'ordre affectif. Ils disent l'émotion particulière, agréable ou pénible, que nous ressentons à l'occasion des impressions de nos sens, et rien de plus. La qualification que nous employons et qui semble attribuer à l'objet lui-même la qualité de beauté ou de bonté que nous affirmons nous voile seule la vérité sur ce point. Nous sommes illusionnés par un tour de langage décevant. Hâtons-nous toutefois de le reconnaître ; quand nous prononçons des jugements de valeur esthétique, ils ne sont pas toujours fondés sur des impressions sensorielles aussi simples. Par exemple, lorsque nous disons, du portrait d'une personne très laide, qu'il est beau, le motif de notre jugement n'est plus le plaisir qui accompagne la sensation et s'y mêle. La cause de notre plaisir et de notre jugement est alors une chose d'ordre intellectuel autant que sensible : c'est le sentiment que nous avons d'une réussite, autrement dit, d'une difficulté vaincue par une juste proportion entre le but poursuivi et les moyens employés pour l'atteindre. C'est donc seulement quand nous apprécions la valeur de simples sensations prises en elles-mêmes que le jugement esthétique se réduit à une simple

traduction objective d'impressions subjectives de plaisir. Il est, alors, parfaitement distinct du jugement d'ordre représentatif que nous fondons sur les mêmes sensations.

En somme, nous devons certainement à la confiance que nous avons en nos sens une infinité de jugements d'existence vrais ou faux. Nous leur devons aussi la notion première des diverses qualités à l'aide desquelles nous bâtissons nos représentations dérivées d'objets. Mais nos jugements d'expérience, qu'ils portent sur des objets ou sur des événements, traduisent plus souvent le travail imaginatif qui se fait dans l'esprit autour des impressions sensorielles que ces impressions sensorielles elles-mêmes. Il est vrai que ce travail ne s'opérerait pas si les sensations en question n'avaient pas été préalablement données. Mais, entre les jugements que rendent possibles les produits des sens bruts et ceux que rendent possibles les produits des sens éduqués, il y a un abîme

Signalons, pour finir sur ce point, un fait important. Que notre jugement de perception s'inspire d'une simple sensation naturelle ou qu'il procède de nos sens éduqués, il ne peut jamais être que particulier. Ce que nos sens nous représentent, c'est *telle* couleur, *tel* son, *telle* saveur. Ce que nous percevons, après l'éducation de nos sens, c'est *tel* objet ou *tel* événe-

ment. Et sans doute, c'est dans l'expérience fournie par les sens que nous prenons pied pour nous élever à des représentations générales de types d'objets, de lois d'événements, de théories de toute sorte. Mais nous ne le faisons, comme nous le verrons bientôt, qu'en dépassant par le raisonnement les simples données de l'expérience sensorielle brute ou éduquée.

(2°) — Une seconde source de nos affirmations est le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes et de nos propres états de conscience. Si l'on appelle expérience externe l'expérience qui résulte du fonctionnement des sens, on peut nommer celle-ci l'expérience interne. On peut la désigner également par les mots d'introspection ou d'intuition expérimentale immédiate interne.

A vrai dire, et il est nécessaire de faire tout de suite cette réserve, l'opposition des deux formes de l'expérience externe et interne est, à certains égards, artificielle. Toute expérience est, en effet, inévitablement, une expérience intérieure. Comment l'objet sur lequel porte l'expérience existerait-il, en effet, pour nous, si nous n'en avions pas conscience ? Et comment pourrions-nous en avoir conscience, si ce n'est intérieurement à notre propre moi ? Seulement, certaines de nos représentations

conscientes n'en procèdent pas moins d'un travail auquel nos sens sont directement intéressés, tandis que d'autres ne sont pas déterminées par l'activité d'un organe sensoriel. Quand je saisis par la conscience une couleur à l'état de sensation forte, c'est que mon œil est physiquement impressionné. Quand j'ai conscience d'une émotion de colère, ce n'est certainement pas pour une raison du même ordre. Que devons-nous donc à cette expérience intime que nous avons de nous-mêmes ?

D'abord, et avant tout, évidemment, un jugement d'existence, un jugement qui nous paraît être le plus décisif de tous. Ce jugement est celui par lequel chacun d'entre nous affirme sa propre réalité comme être pensant. Nous avons tous un sentiment de l'existence de notre propre moi que rien ne peut ébranler. Ce sentiment, nous le puisons dans l'acte de notre conscience qui s'éprouve elle-même pendant son propre travail. Tous ceux qui ont attribué une importance de premier ordre à l'introspection en philosophie ont été amenés à décrire plus ou moins nettement cette impression intime qu'ils ont de leur propre moi. Les uns, comme Maine de Biran, ont vu, dans le sentiment de l'effort spontané et libre, la caractéristique de leur être. D'autres, comme Schopenhauer, ont déclaré que l'essence de leur

moi était la volonté, et ils ont entendu par là cette sorte de tension que quelques philosophes appellent la tendance. Tout récemment, M. Bergson a cru saisir l'essence du moi dans ce qu'il nomme la durée pure et l'élan vital. Toutes ces formules prouvent, à défaut d'autre chose, que l'introspection nous donne l'impression de nous-mêmes comme d'une force, ou libre, ou spontanée, et, c'est de cette impression que nous tirons la croyance à notre propre réalité.

En dehors de ce jugement d'existence que nous portons tous sur la réalité de notre moi conscient et voulant, l'expérience interne nous révèle les divers états de notre vie affective et de notre volonté. C'est par elle que nous connaissons nos émotions de plaisir et de douleur, de tendresse et de peur : c'est par elle que nous avons conscience de nos amours et de nos haînes, de nos espérances et de nos craintes, ainsi que des complications multiples de ces états affectifs : c'est par elle que nous connaissons les déterminations que nous prenons et les efforts que nous faisons pour les exécuter. Bref, l'introspection nous révèle le mouvement des états de conscience qui s'opère en nous et que nous rattachons à ce moi dont elle nous persuade l'existence.

On peut même se demander, avec Maine de

Biran, si ce n'est pas à l'intuition intérieure que nous avons de nous-mêmes que nous devons les expériences initiales à l'aide desquelles nous fabriquons ensuite des idées exactes ou fausses comme celles de cause, de force, d'unité, de substance, et si, par suite, il n'entre pas un certain degré d'anthropomorphisme légitime ou illégitime dans les représentations que nous forgeons ainsi. Ce n'est pas le moment d'examiner la solution d'un tel problème. Contentons-nous de signaler son existence. Si Maine de Biran a raison, l'étendue et l'importance des notions que nous devons à l'expérience intérieure que nous avons de notre propre moi est énorme. Mais, même dans l'hypothèse contraire, le nombre des croyances qui traduisent en nous la simple expérience que nous avons de notre vie psychologique est déjà considérable.

Répétons, enfin, ici, ce que nous disions à propos des jugements qui procèdent directement de l'expérience externe. L'expérience intérieure ne nous fournit, elle aussi, par elle-même, que des connaissances particulières. Cette expérience ne me donne qu'un seul droit : celui de dire : « j'existe comme sujet conscient ; je ressens tel plaisir, telle douleur ; je me sens comme une certaine cause, comme une certaine substance. » Quant aux notions générales qui en procèdent, il en est d'elles comme de celles qui proviennent

de l'expérience externe. Qu'elles se rapportent à un type de phénomène extérieur ou à une loi d'événement psychologique, elles dépassent l'expérience, et, si elles s'établissent sur ses données, elles vont au delà.

(3°) — Voici maintenant une troisième source de nos convictions et de nos jugements. Nous l'appellerons, dans cet ouvrage, *l'intuition rationnelle.*

Nous admettons tous, assez inconsciemment, un certain nombre de principes qui ont, pour notre esprit, une valeur axiomatique. Ces principes, nous les appliquons, au début de notre vie, dans nos raisonnements, sans les connaître. Puis vient un moment où ceux qui réfléchissent se les formulent d'une manière plus ou moins correcte. Ils se présentent alors sous la forme de vérités universelles et évidentes qui nous semblent posséder une valeur de nécessité absolue. Considérons, par exemple, ce principe : « Une chose ne peut pas être à la fois elle-même et son contraire en même temps et sous le même rapport. » Nous n'en avons, assurément, aucune représentation abstraite et lucide dans le premier âge de notre vie. Même, si on le formule dans ses termes logiques devant un enfant ou un personnage inculte, ils ne le comprennent pas. Pourtant ils raisonnent, l'un

et l'autre, comme s'ils le connaissaient et comme s'ils étaient convaincus de sa nécessité. Dès qu'un enfant a une habitude suffisante de la parole, chacun peut le constater facilement. On ne lui fait pas croire, par le raisonnement, des absurdités sur un sujet qui l'intéresse assez pour que son attention se maintienne. Qu'on essaye, par exemple, de lui persuader, après lui avoir pris trois bonbons, qu'on lui rend son compte en ne lui en restituant que deux, et l'on constatera qu'il raisonne comme s'il savait qu'une chose ne peut pas être à la fois elle-même et son contraire. Qu'est-ce à dire ? Que tout se passe chez l'homme quand il s'agit de penser comme quand il s'agit de vivre. Un homme n'a pas besoin de connaître les lois de la digestion et de la respiration pour digérer et respirer. Tout se passe en lui comme s'il connaissait ces lois et comme s'il faisait le nécessaire pour y plier ses organes. Il n'a pas besoin davantage de connaître les axiomes qui s'imposent à l'esprit humain pour les appliquer. Il pense comme s'il les connaissait avant d'en déterminer les formules et même d'être en état de les comprendre. Eh bien ! ce sont précisément ces axiomes que nous saisissons, semble-t-il, par l'opération mentale que nous venons de baptiser : l'intuition rationnelle.

Ce qui caractérise un axiome, c'est, disions-

nous, d'abord, l'universalité de ce qu'il exprime, ensuite, la nécessité que notre esprit lui attribue. Or, assurément, nous ne serions aucunement disposés à considérer comme une vérité axiomatique une proposition qui, à notre connaissance, aurait des faits contre elle. Mais il ne suffit certainement pas qu'une proposition nous soit suggérée par une multitude de faits constatés et ne soit contredite par aucun pour que nous soyons tentés d'y voir un axiome. Sans quoi toutes les lois des sciences de la nature nous sembleraient avoir une valeur axiomatique, ce qui ne se produit pas.

Il ne faut pas croire non plus, comme l'ont pensé d'illustres philosophes, que l'esprit de chaque individu soit, au début de sa vie, une page blanche, que l'expérience y inscrive automatiquement sa loi et que notre disposition à penser suivant certains axiomes, à l'âge adulte, soit l'effet d'une simple habitude individuelle acquise sous l'action du milieu. Une hypothèse de ce genre implique cette conséquence : comme il n'y a pas d'innéité, l'organisation cérébrale et mentale de tous les jeunes des différentes espèces animales est la même : un jeune chien, un jeune singe, en sont fatalement au même point qu'un nouveau-né humain : tous ont des sensations, des images, une mémoire qui fonctionne suivant les lois de l'association

des idées : rien de plus. Or, tout prouve qu'il n'en est pas ainsi. En matière physiologique, l'innéité est la règle : du reste, suivant les espèces, les organisations innées diffèrent : par exemple, tous les jeunes des diverses espèces naissent avec un système digestif, un système respiratoire, un système circulatoire innés : ces systèmes ne sont jamais exactement les mêmes chez deux espèces différentes. Il faudrait donc une raison péremptoire pour établir qu'en matière d'organisation nerveuse et mentale l'innéité n'existe pas. Mais voici que l'expérience, loin de fournir cette raison, suggère précisément le contraire. Si, à la naissance, un chien, un singe et un homme ne différaient pas par leurs prédispositions intellectuelles, en leur donnant la même éducation, on devrait pouvoir les amener à exécuter les mêmes opérations mentales : en fait, on n'y arrive aucunement. D'autre part, du singe au protozoaire, en passant par le requin, la tortue, le ver de terre et la méduse, on constate une différence extrême des capacités intellectuelles ; cette différence s'accompagne d'une différence parallèle de la structure des organisations nerveuses correspondantes : or, point décisif, cette différence des organisations nerveuses est innée. Comment le nier dès lors ? Hommes, singes, lézards, escargots, etc., naissent avec des prédispositions nerveuses et intel-

lectuelles qui se manifestent à l'occasion de l'expérience, comme se manifeste leur disposition native à digérer ou à respirer d'une certaine façon. Et sans doute il se peut que de telles dispositions natives ne soient, comme le veulent les évolutionnistes, que des habitudes ancestrales. Il n'en est pas moins vrai que, même dans cette hypothèse, un axiome traduit autre chose qu'une simple habitude individuelle.

Mais alors, que traduit-il ? Pascal répond : « Les principes se sentent, les propositions se concluent. » Et assurément nous ne considérons une proposition comme axiomatique que parce qu'elle porte en elle une sorte de saveur d'évidence, parce que nous sentons que, pour pouvoir y renoncer, il faudrait que notre esprit renonçât à lui-même et se brisât. Seulement d'où vient que nous sentions ainsi ? Rappelons-nous la mécanique de nos membres. Nous ne pouvons retourner l'articulation de notre genou en sens inverse de sa direction normale. Notre situation est exactement la même dans les choses d'ordre intellectuel. Nous avons une organisation cérébro-mentale native : elle nous résiste quand nous faisons effort pour nier les axiomes, comme le fait notre jambe quand nous voulons lui faire faire un mouvement impossible. C'est ce sentiment de résistance que nous éprouvons dans l'acte de l'intuition ration-

nelle. C'est lui qui commande notre certitude et lui communique son caractère absolu. L'axiome n'en est un pour nous que, parce qu'étant donné sa structure, notre esprit d'homme ne peut, quoi qu'il fasse, arriver à le considérer ni comme faux, ni comme douteux. A tort ou à raison ? C'est une question que nous réservons.

(4°) — Venons, à présent, à un type d'argument qui agit puissamment sur nos convictions d'hommes dans une multitude de cas. L'usage méthodique de cet ordre d'argument est, en réalité, ce qui nous amène, dans les diverses sciences de la nature, à affirmer la plupart des propositions générales et des théories que nous y considérons comme prouvées. Son usage instinctif et approximatif est, d'autre part, ce qui nous porte, dans un grand nombre de circonstances, à croire vraies d'innombrables propositions générales dont les unes sont exactes et les autres ne le sont pas. Nous pourrions appeler cette manière de preuve : l'art de confronter *a posteriori* les idées générales conçues par l'esprit et leurs conséquences avec les différents faits que l'expérience, sous toutes ses formes, permet d'enregistrer.

Les sciences de la nature se proposent la découverte de trois principales espèces de choses.

Elles cherchent, d'abord, à dégager, de l'étude de l'univers, des classifications et des définitions de types d'objets : par exemple, la botanique nous fait connaître ce qu'elle appelle les phanérogames, les cryptogames, les muscinées et les thallophytes, elle nous en dit les caractères constants et elle nous apprend ainsi à classer les différents individus naturels par rapport à ces types. Elles cherchent, ensuite, à formuler et à vérifier des lois d'événements ; par exemple, elles nous font savoir que tout corps plongé dans un fluide éprouve, de la part de ce fluide, une poussée de bas en haut égale au poids du fluide déplacé, ou encore que la fièvre typhoïde est un effet de la présence, dans l'intestin d'un individu, de microbes virulents qui appartiennent à une certaine espèce. Elles cherchent enfin à bâtir des théories sur la nature de la matière et des forces qui agissent sur elle : à vrai dire, elles ne donnent jamais ces théories pour des vérités absolues ; elles les suggèrent simplement, comme des représentations schématiques commodes pour mieux classer et mieux retenir les idées, commodes aussi pour mieux prévoir les événements futurs et pour mieux pourvoir aux nécessités de la vie : tout au plus en font-elles des probabilités ou des vérités provisoires qu'on peut et doit conserver jusqu'au jour où l'on en pos-

sèdera de meilleures. Pour souligner cette attitude, les savants les plus conscients ne disent point d'une de leurs théories : « Elle est véritable »; ils disent : « Tout se passe comme si elle était véritable », expression éminemment significative du caractère relatif qu'ils lui attribuent.

Cela posé, sauf dans les cas encore exceptionnels où les sciences de la nature justifient leurs propositions par des démonstrations *a priori*, leur procédé de preuve est toujours le même. Une analyse sommaire du travail de la découverte dans les sciences de cet ordre permet de s'en assurer.

Ce travail s'exécute, pour ainsi dire, à travers cinq phases successives.

La première de ces phases peut être appelée la cause occasionnelle de la découverte. C'est tantôt la constatation d'un fait nouveau et inattendu, tantôt le sentiment de l'insuffisance d'une loi, d'une théorie, d'une doctrine admise. Les fontainiers de Florence constatent, par hasard, que l'eau ne monte pas, dans les corps de pompe, au-dessus d'un certain niveau ; Papin voit remuer, sous l'influence de la vapeur, le couvercle de sa marmite ; Claude Bernard s'aperçoit avec surprise que des lapins à jeun, quoique herbivores, ont uriné clair et acide au lieu d'uriner trouble et alcalin

selon la règle ordinaire. Autant de tremplins d'où leur esprit va s'élancer vers la découverte. Et, naturellement, ce ne sont ici que des tremplins. Car des centaines d'individus ont pu constater, avant Toricelli, avant Papin, avant Claude Bernard, ce qui a été pour ceux-ci l'occasion d'une idée géniale ; et cependant ils ont eu beau voir de leurs yeux et toucher de leurs mains, ce qu'ils ont vu et touché ne leur a rien suggéré du tout. Les faits ne parlent qu'à ceux qui sont mûrs pour les comprendre et pour en tirer quelque chose. Pour les autres, ils restent morts.

Le second moment de la découverte est, par suite, celui où naît, dans l'esprit du savant, une idée directrice. Celle-ci surgit, chez l'homme de génie, tout à coup ou progressivement, après des réflexions prolongées ou sans aucune méditation, après incubation lente ou comme un éclair jaillit des nues. Elle est, du reste, presque toujours le résultat d'un raisonnement analogique plus ou moins conscient. Si Toricelli explique par la pesanteur de l'air la déconvenue des fontainiers de Florence, c'est qu'il se rappelle comment, pour faire équilibre à un poids placé dans le plateau d'une balance, il est nécessaire de mettre un poids égal dans l'autre plateau. Si Papin devine l'usage possible de la vapeur, c'est qu'il se représente qu'une force

capable de mouvoir un couvercle de marmite doit par analogie être également capable de faire monter un piston dans un corps de pompe. Si Claude Bernard devine qu'un herbivore à jeun doit se dévorer intérieurement lui-même, ce qui le met dans les mêmes conditions que n'importe quel carnivore, c'est qu'il se rappelle quelle est la nature des urines des carnivores et qu'il la trouve analogue à celle de ses lapins à jeun. Il y a là un des procédés les plus constants et les plus remarquables de l'esprit humain.

Mais, quelle que soit la cause de sa formation, l'idée directrice une fois conçue, il faut la vérifier. C'est à cette nécessité que correspondent la troisième et la quatrième phase du travail d'esprit que nous analysons. La vérification d'une idée directrice suppose sa confrontation avec l'expérience. Pour faire cette confrontation, deux choses sont nécessaires.

Il faut d'abord, et c'est la quatrième phase du phénomène, établir un programme d'expériences à réaliser. Pour cela nous n'avons à notre disposition qu'un seul procédé. Il consiste à nous placer dans l'hypothèse d'après laquelle l'idée directrice conçue est vraie, à imaginer des conditions expérimentales en rapport avec cette idée, et à prévoir, par un travail de *déduction a priori*, ce qui doit nécessairement arriver si nous avons deviné juste. Par exemple,

un savant veut établir un programme d'expériences en rapport avec cette idée directrice : « C'est la pesanteur de l'air qui explique le phénomène du baromètre », il est forcé de raisonner de la façon suivante : si mon idée directrice est vraie : 1° à supposer qu'on substitue au mercure contenu dans le tube du baromètre des liquides moins denses, il faudra, pour faire équilibre à la même pression, des hauteurs de ces liquides d'autant plus grandes qu'ils seront plus légers ; 2° si l'on peut, par un moyen quelconque, soit en transportant l'instrument au sommet d'une montagne, soit en faisant le vide total ou partiel autour d'elle, soumettre la cuvette d'un baromètre à une pression moins forte, la colonne de liquide doit s'élever moins haut dans le tube ; 3° si l'on peut provoquer, par un moyen quelconque, autour de la même cuvette, une pression plus forte, on doit constater une élévation plus grande du liquide dans le tube correspondant, etc. Comme on le voit, cette opération est, pour ainsi dire, à deux temps. Au premier temps, elle est d'ordre exclusivement imaginatif. C'est, en effet, un acte imaginatif que celui qui consiste à concevoir les différentes situations dans lesquelles il est possible de placer la cuvette d'un baromètre. Au second temps, elle est d'ordre strictement déductif. C'est, en effet, un pur

syllogisme qui nous fait prévoir que, si notre hypothèse est exacte, dans les conditions imaginées, les phénomènes doivent tourner d'une certaine façon et non pas d'une autre. Qu'il s'agisse, d'ailleurs, d'une loi de faible importance ou d'une théorie aussi considérable que celle de l'attraction universelle, le procédé dont nous disposons pour formuler notre programme d'expériences est toujours identique. Il consiste, en somme, à prévoir les plus lointaines conséquences de l'idée directrice conçue, avec un maximum de soin et de précision.

Quand ce travail est terminé, il faut examiner si les expériences sont ou non d'accord avec les prévisions. Pour cela, le mieux, parce que c'est le plus rapide et le plus simple, est d'expérimenter. On constate ainsi, dans un temps très court, ce qui se passe, en fait, dans les cas où l'on a prévu qu'un certain phénomèmè devait se passer. On a, par suite, un résumé de ce que l'observation ne révélerait que très lentement et peut-être même jamais. Mais il y a des cas où l'expérimentation est soit impossible, soit immorale. Il faut alors attendre que le hasard amène la réalisation des circonstances dans lesquelles on a prévu qu'un phénomène ne pouvait manquer de se manifester et voir si ce phénomène se produit, en effet, ou ne se produit pas.

Quelle que soit la constatation finale, il ne reste plus qu'à conclure. Nous le faisons d'instinct. Toute idée directrice qui semblait comporter certaines conséquences est totalement ou partiellement *fausse*, si l'expérience établit que ces conséquences ne se produisent pas. Toute idée directrice vérifiée par un certain nombre de types d'expériences est *probable*, tant qu'elle n'est contredite par rien ; sa probabilité est d'autant plus grande qu'on a pu constater qu'elle se vérifiait dans un nombre plus grand d'expériences et dans des expériences plus compliquées, où le succès était plus invraisemblable. Une idée directrice devient tellement probable que nous la disons spontanément *certaine*, quand nous avons pu faire à son sujet une grande variété de types d'expériences aussi bizarres que possible et quand nous avons toujours constaté que les choses avaient tourné dans le sens même que nous avions prévu.

Voilà, dans ce qu'il a de plus essentiel, le procédé de preuve auquel nous devons les convictions que traduisent nos affirmations générales dans les sciences de la nature. Un tel procédé est, en dernière analyse, assez simple. Le savant qui a conçu une idée et qui veut la vérifier se tend à lui-même une série de pièges : il les organise de manière qu'ils

lières, les autres générales, à un ordre de preuves tout différent. Le mode de contrôle qui consiste à vérifier les idées directrices par une confrontation de leurs conséquences avec les faits que l'expérience met en évidence est le procédé constant de la preuve *a posteriori*. Il en est un autre, qui joue un rôle capital dans les mathématiques, qui est employé parfois dans les sciences de la nature et qui est d'usage courant dans la réflexion de chaque jour : c'est le raisonnement *a priori*.

Rien de plus simple que la preuve *a priori*. Prouver, par ce moyen, une proposition, soit particulière, soit générale, c'est toujours montrer que, pour pouvoir la rejeter, il faudrait rejeter, du même coup, soit une, soit plusieurs autres propositions qu'on a commencé par admettre pour une raison ou pour une autre. On ne fait pas autre chose quand on bâtit, soit un syllogisme, soit une démonstration analytique, soit une démonstration *a priori* dans les sciences de la nature.

Construire un syllogisme, c'est poser d'abord, comme des vérités, deux propositions, une majeure et une mineure. C'est en extraire, ensuite, une conclusion et le faire de telle manière qu'elle doive manifestement être admise, les deux prémisses une fois acceptées, de sorte qu'il faut, ou la considérer comme vraie, ou nier,

du même coup, soit l'une de ces prémisses, soit les deux, ou renoncer aux axiomes les plus fondamentaux que l'intuition rationnelle nous impose. Par exemple, une fois qu'on a posé comme conventions initiales les deux propositions suivantes : « tout chien a des ailes » et « ce caniche est un chien », il est évident *a priori* que la conclusion ne peut manquer d'être la suivante : « donc ce caniche a des ailes ». Et, en effet, on est condamné ou à accepter cette affirmation, ou à déclarer qu'il est faux de prétendre, soit que tout chien a des ailes, soit que ce caniche est un chien, soit qu'un chien ne peut à la fois avoir des ailes et n'en pas avoir. Bref la démonstration *a priori* a consisté ici simplement à mettre synthétiquement en évidence la nécessité logique de certaines propositions par rapport à certaines autres.

Il en est exactement de même dans la méthode de la démonstration analytique. Un mathématicien commence par poser sans preuve un certain nombre de définitions, d'axiomes et de postulats. Ces propositions seront les fondements sur lesquels il bâtira toute son œuvre. Après quoi, il essaie d'établir, à chaque pas de son travail, que, pour pouvoir considérer comme suspecte une proposition qu'il conçoit, il faudrait cesser d'admettre ces conventions premières dont il est parti. Pour cela, il dé-

compose tout problème complexe en un certain nombre de problèmes plus simples : ceux-ci sont décomposés, à leur tour, en problèmes plus simples encore, et les choses se poursuivent ainsi, de décomposition en décomposition, jusqu'aux notions premières qu'on a commencé par admettre sans démonstration. Le propre du raisonnement analytique est, par suite, en dernière analyse, de procéder à une série de substitutions de questions les unes aux autres : ces substitutions mettent finalement l'esprit en face de lui-même et de ce qu'il a cru d'abord pouvoir et devoir accepter comme base de ses démonstrations futures : elles le contraignent ainsi, soit à se renier, soit à reconnaître la vérité de certaines affirmations.

Naturellement, le procédé est identique dans la partie des sciences de la nature où la méthode employée est la méthode démonstrative *a priori*. Voilà, par exemple, l'optique géométrique : elle se développe tout entière à la manière mathématique. Seulement elle ne peut le faire que parce qu'elle prend le parti d'ajouter, d'abord, aux conventions mathématiques ordinaires un certain nombre de propositions. Parmi celles-ci, les unes sont des définitions : par exemple, c'est une définition nouvelle que l'acte de la pensée qui consiste à envisager un miroir concave comme un miroir à facettes

régulières planes infiniment petites. Les autres sont des lois vérifiées par l'expérience qui viennent, pour ainsi dire, augmenter le nombre des postulats : par exemple, c'est une loi de ce genre que celle de la réflexion des rayons lumineux sur un miroir plan. Ces définitions et ces lois une fois posées comme des vérités, la science avance *a priori*, ou, plus exactement, la classification des lois naturelles de l'optique et la démonstration des unes par les autres devient possible. Elle se fait en établissant, comme en géométrie, que, du moment qu'on a admis telles et telles propositions, on est contraint logiquement d'en admettre aussi certaines autres.

Disons-le, du reste, en passant, puisque nous en trouvons l'occasion. L'avantage de présenter les choses de cette façon est si évident qu'on peut prévoir une époque où la science entière s'exposera dans l'ordre synthétique. Au début, on placera, sans doute, un premier groupe de définitions, d'axiomes et de postulats. Puis on en tirera un nombre défini de conclusions. Après quoi, on introduira dans l'exposé un nouveau groupe de définitions et de lois expérimentales qui seront des postulats nouveaux et on procèdera à une nouvelle série de démonstrations. Et ainsi de suite, chaque passage d'une partie de la science à une autre

se caractérisant par une introduction nouvelle de définitions et de lois très générales tirées de l'expérience. Quand on possèdera un tableau complet des vérités scientifiques ainsi classées et rattachées les unes aux autres, on aura peut-être l'illusion de croire que la science s'est faite de cette façon-là. On aura peut-être aussi une disposition à oublier que la valeur des démonstrations qu'on établira dépend des faits d'expérience sur lesquels s'appuient les lois qu'on n'emploiera plus que comme des principes. Un tel oubli sera la plus fâcheuse des erreurs. La méthode d'exposition scientifique qu'on aura adoptée sera, sans doute, extrêmement avantageuse, puisqu'elle sera, à la fois, simple, logique et rigoureuse. Elle ne le sera complètement que si l'on ne perd pas de vue son caractère artificiel, factice et dérivé.

Quoi qu'il en soit de ces considérations, une vérité reste incontestable. Une preuve *a priori* n'en est jamais une que pour quiconque a commencé par admettre les propositions dont elle dépend. Pour les autres, elle est sans valeur.

(6°) — Reste un dernier facteur dont le rôle est considérable dans la formation de nos croyances : c'est le témoignage d'autrui. Aucun peut-être ne contribue davantage au développement des convictions de chaque individu.

Aucun n'est, du reste, plus dangereux. Car si nous lui devons tous bien des croyances exactes nous lui devons aussi bien des opinions, soit douteuses, soient complètement fausses.

Si l'on se place sur le terrain de la pure logique, on le comprend, en effet ; nous ne devrions nous fier au témoignage d'autrui que dans certains ordres de sujets et après avoir pris certaines précautions.

Les questions dans lesquelles l'usage du témoignage d'autrui est non seulement permis, mais encore indispensable, sont celles qui touchent à la connaissance des faits qui se sont produits avant notre apparition sur la terre, et de ceux qui se sont produits et se produisent encore aujourd'hui dans des régions du monde éloignées de celle que nous habitons. Comment saurions-nous qu'il y a eu des personnages qui se sont appelés Alexandre, César, Napoléon ; comment saurions-nous qu'en telle année a eu lieu telle éclipse, telle disparition d'étoile ; comment saurions-nous les circonstances dans lesquelles s'est faite la première éruption du Vésuve, si nous ne pouvions pas consulter sur ces points des témoignages lointains et si nous n'avions pas dans la nature même de ces témoignages, de quoi nous rassurer sur leur valeur ? Et, sans doute, nous pourrions savoir par notre expérience personnelle qu'il y a des villes qui

s'appellent Pékin, Lima et Tombouctou, que ces villes sont habitées actuellement d'une certaine manière et qu'on y mène un certain genre de vie ; mais rien n'est plus légitime que de nous en rapporter, sur des cités de ce genre, à ce que nous en disent ceux qui y sont allés, quand les circonstances de notre vie nous ont interdit d'en prendre une connaissance directe. L'écoulement du temps et l'éloignement de l'espace nous condamnent à ne rien savoir de l'hier et de l'ailleurs qu'en nous fiant à ceux qui s'y trouvaient. Seulement, même dans les cas où l'usage méthodique du témoignage d'autrui est indispensable, il suppose de grandes précautions. C'est par des documents de toute sorte que nous connaissons les témoignages des hommes des siècles passés. Quel est donc le degré de l'authenticité de ces documents considérés dans leur ensemble et dans leurs parties ? Quel est, d'autre part, le degré de crédibilité du témoin ? A-t-il vu lui-même et entendu ce qu'il raconte, ou n'en parle-t-il que par ouï-dire ? Était-il bien placé pour comprendre ce qu'il a vu et entendu, ou s'est-il trouvé un spectateur fatalement médiocre de ce qui s'est passé devant lui ? Son imagination est-elle équilibrée ou bien est-elle de celles qui grossissent ou diminuent tout ? N'a-t-il, dans la question dont il parle, aucun intérêt qui risque de lui

faire apercevoir la réalité à travers une sorte de prisme déformateur ? N'a-t-on enfin aucun motif de croire qu'il mente volontairement ? Il faut avoir posé toutes ces questions à propos de chaque témoignage, et les avoir examinées sans complaisance, pour avoir, en principe, le droit d'accorder ou de refuser sa confiance aux faits qu'un témoin affirme avoir constatés.

Quant aux propositions qui expriment autre chose que des faits particuliers et qui formulent ou des lois générales ou des théories, il ne suffit, évidemment plus, logiquement, pour les établir, d'avoir prouvé qu'elles ont été acceptées et proclamées véritables, fût-ce par le personnage le plus remarquable et le plus digne de tous les respects. Lorsqu'un historien nous fait connaître que Saint Simon rapporte tel événement et nous montre que, sur ce point, rien ne peut nous rendre suspecte la parole de Saint Simon, il a fait, du même coup, tout ce qui dépend d'un homme pour démontrer qu'en effet l'événement en question s'est produit. Mais si, après nous avoir rapporté une loi ou une théorie, on ne nous dit, pour en confirmer la vérité, qu'une seule chose : « C'est Pascal qui l'a formulée », quelque autorité que puisse avoir le nom de Pascal, le problème reste intact. Et, sans doute, c'est une présomption en faveur d'une doctrine qu'elle ait pu être admise, après

examen, par un esprit aussi considérable. Cette présomption doit donc nous engager à étudier de très près les motifs qu'il a pu avoir de croire et d'affirmer ce qu'il a cru et affirmé en effet, avant d'être tenté de le rejeter. Mais c'est tout. Car, lorsqu'il s'agit d'autre chose que de simples faits particuliers, ce qui prouve la vérité ou la fausseté, ce n'est plus l'affirmation d'un homme, c'est la confrontation de la proposition conçue soit *a posteriori* avec les faits d'expérience, soit *a priori* avec les axiomes et les principes posés par l'esprit. Autant donc il est légitime et nécessaire, en matière de simples faits, de se rapporter au témoignage d'autrui dûment contrôlé, autant il est indispensable, en bonne logique, de ne jamais considérer comme prouvée une proposition d'un autre ordre, sous ce prétexte fallacieux qu'elle a été défendue par un personnage célèbre.

Par malheur, si l'on passe du terrain de la logique sur celui de la psychologie, on est forcé de faire une pénible constatation. Non seulement, nous admettons sur le témoignage d'autrui une quantité de faits controuvés, parce que nous nous fions à ce témoignage sans prendre aucune des précautions nécessaires, mais encore les idées générales et les théories de la plupart des individus ne sont, très

souvent, ancrées dans leur tête que parce qu'ils se sont fiés au témoignage d'autrui et non pas aux raisons qu'on pouvait faire valoir en leur faveur. Que chacun fasse, à cet égard, son examen de conscience. Qu'il se demande à quoi il est redevable de la plupart de ses convictions scientifiques, morales, religieuses, historiques, politiques même. Les doit-il vraiment à sa réflexion personnelle, à un contrôle librement conduit ? Possède-t-il même toujours la notion des raisons qu'on peut faire valoir en faveur des idées qu'il défend avec le plus d'enthousiasme ? Parmi ceux qui sont convaincus du mouvement que la terre exécute sur elle-même et autour du soleil, combien y en a-t-il qui puissent exposer exactement les preuves d'où résulte la valeur de leurs convictions ? Parmi ceux qui croient à l'existence des microbes et à leur rôle dans la fièvre typhoïde, combien y en a-t-il qui les aient vus de leurs yeux ? Parmi ceux qui se déclarent entièrement attachés aux doctrines catholiques, combien y en a-t-il, je ne dis pas qui aient pesé par eux-mêmes les arguments historiques sur lesquels elles s'appuient, je dis qui connaissent exactement quels sont ces arguments ? Pas un individu sincère, même parmi les plus instruits et les plus sérieux, ne pourra manquer de le reconnaître : chacun de nous ne possède

qu'un très petit nombre de certitudes assises sur des preuves parfaitement connues de lui et vérifiées par lui.

Et alors, pourquoi admet-il le reste de ce qu'il admet ? Rappelons-nous ce qu'est l'histoire de tous les esprits. Un enfant vient au monde. Il apporte avec lui certaines prédispositions mentales qu'il possède en commun avec tous les hommes : il apporte, en même temps, certaines dispositions qui lui sont particulières et qui le différencient du type général de l'homme. Or, il tombe dans un milieu physique et social. Il tombe, en particulier, dans une certaine famille, une certaine cité, une certaine patrie, une certaine époque de l'humanité. Il n'en faut pas plus pour tout expliquer. L'enfant est naturellement imitateur, sans défense contre l'autorité, disposé à subir une infinité de suggestions. Or, on lui donne des exemples, en agissant et en parlant devant lui d'une certaine manière. D'autre part, consciemment ou inconsciemment, on le dresse, dans sa famille, à prononcer certains mots, à croire à certaines idées, à éprouver certains sentiments ou à agir tout au moins comme s'il les éprouvait ; dans le milieu scolaire qu'il fréquente, tout en essayant de former son esprit à la réflexion personnelle et à la critique, on lui donne, en réalité, bien des

occasions de se persuader certaines choses uniquement parce que le maître les a dites ; dans l'atmosphère intellectuelle que créent autour de lui les livres, les revues, les journaux, il trouve des sources abondantes de préjugés, sources d'autant plus dangereuses que pour nombre d'individus, cette proposition : « c'est imprimé, donc c'est vrai » est l'équivalent des preuves les plus décisives. Ajoutons à cela tout ce que l'exemple du milieu d'amis où chacun de nous coule son existence peut déposer dans l'esprit de formules toutes faites, de propositions mal digérées, de certitudes irréfléchies. Autant de voies par lesquelles l'autorité de la parole d'autrui nous contamine dès l'enfance : autant de voies qui restent dangereusement ouvertes toute notre vie.

Et, sans doute, tout n'est pas absolument mauvais dans la tendance que nous avons à nous laisser suggestionner par le témoignage des autres et envahir par l'imitation. La tradition nous transmet, en effet, un nombre considérable de vérités. D'autre part, nous ne pouvons pas avoir la prétention de vérifier par nous-mêmes et de soumettre à une critique originale et approfondie toutes les propositions que toutes les sciences nous déclarent véritables. Il n'en est pas moins vrai que notre disposition à admettre sans choix ce que nous

suggère l'autorité de nos parents, de nos maîtres, de nos livres et de ce personnage anonyme qui s'appelle « monsieur tout le monde », est l'une de celles auxquelles nous devons le plus grand nombre de nos idées fausses et de nos préjugés.

***

Telles sont les six opérations d'où proviennent, en somme, toutes nos croyances et toutes nos certitudes morales et logiques. Trois d'entre elles nous mettent plus ou moins immédiatement en face des faits particuliers du présent et du passé : ce sont celles qu'exécutent les sens et la conscience, et celles qui nous font connaître et contrôler le témoignage d'autrui. Une d'entre elles nous fait saisir, par une intuition directe, des propositions universelles qui nous semblent indubitables et axiomatiques : c'est celle que nous avons appelée l'intuition rationnelle. C'est à ces quatre opérations-là, bien ou mal conduites, que chacun de nous doit les bases de toutes ses convictions. Quant à nos autres certitudes, elles se forment en nous par une opération à deux degrés : au premier degré, nous imaginons une idée, une théorie, un système ; au second degré, nous confrontons ce produit de notre imagination, soit *a posteriori* avec les faits que nos sens, notre conscience ou

le témoignage d'autrui nous ont permis de recueillir, soit *a priori* avec les axiomes que nous avons admis, les définitions que nous avons posées, et les vérités que nous avons contrôlées auparavant *a posteriori* ou *a priori*. Tous les travaux de notre esprit en vue de la connaissance se réduisent à ceux-là. Sur eux et sur eux seuls, repose tout l'édifice de nos convictions. Quand nous commettons des erreurs, c'est toujours que : ou bien nous avons pris pour des faits réels ce qui n'en était qu'une apparence, ou bien nous avons eu l'illusion d'avoir affaire à des axiomes quand nous n'avions affaire qu'à des propositions qui s'accordaient avec notre sentimentalité particulière, ou bien nous avons mal raisonné et mal confronté les idées formées par notre imagination avec ce qui devait leur servir de point d'appui et de contrôle. Et peut-être y a-t-il, dans quelque planète lointaine, des êtres qui sont pourvus de procédés d'information et de preuve différents des nôtres et supérieurs à eux, comme il existe, peut-être, des insectes sensibles à des forces qui ne se traduisent pour nous par aucune sensation. Mais ce qui est sûr, c'est qu'à l'heure actuelle un esprit d'homme ne possède aucun moyen de savoir et de vérifier ce qu'il croit savoir, en dehors de ceux que nous venons de caractériser.

III

Nous voici donc en état de préciser la façon dont se pose le problème que nous nous proposons de traiter. Nous avons dit comment se formulent les questions de la métaphysique. Nous venons d'énumérer les seuls moyens dont nous disposons pour nous faire, sur un sujet quelconque, des convictions raisonnées et prouvées. Etant donné, dès lors, et la nature des problèmes à envisager, et celle des moyens de connaissance et de démonstration qui sont en notre pouvoir, est-il donc possible d'affirmer, soit que nous pouvons en découvrir une solution vérifiée, soit que leur solution est nécessairement inconnaissable pour un esprit d'homme, soit que nous ne saurions établir si, parmi les solutions que nous en concevons, il y en a une dont nous ayons le droit de dire qu'elle est la vraie ? Toute notre discussion doit tourner autour de ces trois points capitaux.

CHAPITRE II

Le premier invérifiable :

Le territoire de la métaphysique

I

Le problème que nous venons de dégager une fois formulé, on se trouve en face, non pas de notions claires, mais, au contraire, d'une question grosse de controverses : celle de savoir comment doit être délimité le territoire de la métaphysique. Après le labeur des philosophes du temps passé, on peut, en effet, concevoir deux façons opposées de la résoudre. Or, entre les deux, il n'est pas possible de choisir, je ne dis pas pour des raisons *infiniment probables*, je dis pour des raisons rigoureusement *démonstratives*. Nous appellerons ces solutions : la solution réaliste et la solution solipsiste. Les réalistes admettent, indépendamment de la conscience de l'individu qui pense, d'autres réalités, soit d'essence différente, soit de même essence, soit inconnaissables. Le solipsiste conséquent se refuse à supposer aucune réalité, si ce n'est celle de sa propre conscience : il réduit, par conséquent, tout ce qui n'est pas

III

Nous voici donc en état de préciser la façon dont se pose le problème que nous nous proposons de traiter. Nous avons dit comment se formulent les questions de la métaphysique. Nous venons d'énumérer les seuls moyens dont nous disposons pour nous faire, sur un sujet quelconque, des convictions raisonnées et prouvées. Etant donné, dès lors, et la nature des problèmes à envisager, et celle des moyens de connaissance et de démonstration qui sont en notre pouvoir, est-il donc possible d'affirmer, soit que nous pouvons en découvrir une solution vérifiée, soit que leur solution est nécessairement inconnaissable pour un esprit d'homme, soit que nous ne saurions établir si, parmi les solutions que nous en concevons, il y en a une dont nous ayons le droit de dire qu'elle est la vraie ? Toute notre discussion doit tourner autour de ces trois points capitaux.

CHAPITRE II

Le premier invérifiable :

Le territoire de la métaphysique

I

Le problème que nous venons de dégager une fois formulé, on se trouve en face, non pas de notions claires, mais, au contraire, d'une question grosse de controverses : celle de savoir comment doit être délimité le territoire de la métaphysique. Après le labeur des philosophes du temps passé, on peut, en effet, concevoir deux façons opposées de la résoudre. Or, entre les deux, il n'est pas possible de choisir, je ne dis pas pour des raisons *infiniment probables*, je dis pour des raisons rigoureusement *démonstratives*. Nous appellerons ces solutions : la solution réaliste et la solution solipsiste. Les réalistes admettent, indépendamment de la conscience de l'individu qui pense, d'autres réalités, soit d'essence différente, soit de même essence, soit inconnaissables. Le solipsiste conséquent se refuse à supposer aucune réalité, si ce n'est celle de sa propre conscience : il réduit, par conséquent, tout ce qui n'est pas

elle à un ensemble de ses représentations. Toute solution, en apparence, intermédiaire entre ces deux-là, se ramène, en dernière analyse, soit à l'une, soit à l'autre. Or, suivant qu'on admet l'une ou l'autre, on doit se faire une idée différente du domaine de la recherche métaphysique. — Les moyens d'information dont nous disposons nous mettent-ils donc en situation de prouver à la rigueur qu'un de ces deux types de solutions est le vrai ? Si, par hasard, il n'en était pas ainsi, un esprit averti des choses du passé devrait le reconnaître : dès le seuil de la métaphysique, se rencontrerait un premier invérifiable.

II

C'est Platon qui a, peut-être, mis le plus heureusement en lumière la conception traditionnelle du rapport qui existe, selon la plupart des philosophes, entre l'esprit de celui qui pense et la nature des objets sur lesquels la pensée s'exerce. Tout le monde connaît le mythe de la caverne. Une caverne est à moitié fermée par un mur qui se prolonge tout le long de l'entrée, mais sans s'élever jusqu'à la voûte. Des prisonniers sont attachés, dès l'enfance, au mur, de façon à n'en pouvoir

bouger : ils n'aperçoivent que le fond de l'antre. Au dehors, une source lumineuse projette, sur ce fond, une tache claire. Entre le mur et le haut de la caverne, défilent des objets divers : leurs ombres se dessinent sur la paroi éclairée : un écho renvoie les sons comme s'ils venaient de ces mêmes ombres. Naturellement, n'ayant jamais aperçu qu'elles, les prisonniers les prennent, d'abord, pour des réalités. Il faut qu'on les arrache à leur captivité pour qu'ils constatent leur erreur. — C'est ici l'image la plus classique de la doctrine réaliste, quelle que soit, par la suite, la forme qu'elle puisse prendre. Le mythe de la caverne symbolise aussi bien la doctrine de Descartes que celle de Leibniz, celle de Kant que celle d'H. Spencer. Il figure toute théorie d'après laquelle il existe des esprits, des réalités avec lesquelles ils prennent contact et des représentations déformées qui correspondent, en eux, à ces réalités.

La comparaison a un immense avantage. Elle fait comprendre comment, dans une philosophie de ce genre, on peut concevoir trois degrés de connaissance franchissables ou infranchissables.

Le prisonnier de la caverne peut, d'abord, s'appliquer, en vue de la pratique, à la simple étude des ombres des objets et des événements

particuliers telles qu'elles apparaissent. Il peut se proposer d'en faire, sans méthode rigoureuse et sans contrôle systématique, une analyse et un classement suffisants pour les utiliser. Une telle analyse aura pour but, s'il s'agit d'un objet, de discerner les éléments dont il apparaît fait et les rapports qui apparaissent entre ces éléments, s'il s'agit d'un événement, de découvrir les circonstances dont il apparaît constitué et les rapports qui apparaissent entre ces circonstances. Un tel classement fournira un tableau provisoire d'objets et d'événements groupés de manière que l'esprit commencera à se reconnaître au milieu d'eux. Le tout constituera un premier degré de connaissance. — Supposons maintenant que notre prisonnier, sans essayer encore de sortir de sa caverne, compare les uns aux autres, d'une part, les objets, et, d'autre part, les événements tels qu'ils lui apparaissent. Supposons qu'il use, en le faisant, d'une méthode exacte et d'un contrôle soigneux. Il dégagera ainsi, petit à petit, une sorte de catalogue raisonné et classé des *types* d'ombres d'objets et des *types* d'ombres d'événements qui se succèdent dans la caverne. Il obtiendra par suite un second ordre de connaissance : connaissance infiniment utile pour la vie, car elle permet de prévoir, en constatant certains traits de certaines ombres d'objets

qu'elles doivent en avoir aussi certains autres, et, en voyant apparaître certaines ombres, que certaines autres vont surgir à leur tour. — Seulement, si avancée que cette seconde sorte de connaissance puisse être, elle ne dépassera pas le monde des ombres, des apparences, des phénomènes. Il restera donc encore à notre prisonnier un certain nombre de questions à poser et à résoudre, s'il veut franchir le mur qui le sépare des réalités. Quelle est la nature propre des objets réels dont il aperçoit les ombres sur le fond de la caverne ? Qu'est-ce qui se passe réellement au milieu d'eux quand un événement se manifeste dans l'empire des apparences ? D'où vient qu'il y ait des objets réels, une caverne, des ombres, des prisonniers ? D'où vient que toutes ces choses soient précisément ce qu'elles sont ? Quel sort attend et les objets réels, et la caverne, et ses habitants ? Comment notre prisonnier éviterait-il de tels problèmes ? Et assurément ceux-ci sont peut-être insolubles pour lui. Ils ne s'en posent pas moins à lui d'une manière impérieuse.

Il suffit de raisonner par analogie pour comprendre maintenant jusqu'où s'étend, dans l'hypothèse du réalisme traditionnel, le champ sur lequel la réflexion métaphysique peut et doit s'exercer. L'esprit humain a, dans une

doctrine de ce genre, comme le prisonnier de Platon, trois degrés de connaissance à franchir. Il peut, d'abord, se livrer, en vue de l'action, à une simple analyse et à un simple classement, sans méthode et sans contrôle, des objets et événements particuliers, tels qu'ils apparaissent à la conscience. Il acquiert ainsi une connaissance qu'on peut appeler vulgaire, pratique ou du premier genre. Il peut, ensuite, travailler avec méthode et critique à la détermination de ce qu'il y a de constant et de général dans les objets et les événements, tels encore qu'ils apparaissent, et obtenir ainsi des tableaux de types et de lois classés dans un ordre aussi commode que possible. Il acquiert, de cette manière, une connaissance qu'on peut appeler scientifique ou du second ordre. Mais ces deux ordres de connaissance n'épuisent pas les choses à connaître. Il reste à étudier tout ce qui s'étend hors des apparences, c'est-à-dire les objets réels, les événements réels, leur origine, leur destinée. C'est là le domaine sur lequel doit s'exercer la réflexion métaphysique. Et, parmi les réalistes, les uns peuvent croire que, dans ces ordres de sujets, notre esprit est capable de certitude ; les autres peuvent penser qu'il ne l'est pas et même qu'il ne le sera jamais ; sur la nature du territoire qu'il faudrait avoir

exploré pour posséder une métaphysique scientifique, ils ne peuvent manquer d'être, et, en fait, ils sont tous entièrement d'accord.

***

Le propre du solipsisme, quand il se formule sans réticences, est d'envisager les choses sous un aspect tout différent. Dans une pareille doctrine, le mythe de la caverne de Platon est une image très fausse des rapports de l'esprit et des choses. Les problèmes de la métaphysique ne sont donc plus les mêmes que dans l'hypothèse précédente.

Pour un solipsiste décidé et qui ne cherche pas à se mentir à lui-même, une seule chose existe : la caverne, avec les ombres qu'elle contient. Ces ombres ne sont pas la projection déformée d'objets réels. C'est la caverne qui les sécrète, pour ainsi dire, par un travail interne spontané. Autrement dit, pas d'objets indépendants de l'esprit qui pense et auxquels correspondent les représentations que cet esprit se fait. Pas même une pluralité d'êtres conscients qui se représentent les uns les autres. Une seule réalité, celle du moi unique qui prononce en ce moment le mot moi : le reste n'est qu'un ensemble de rêves qui se dessinent en lui. Le solipsiste élimine comme une inven-

tion fautive tout ce qui, d'après Platon, se place et se passe derrière le mur de la caverne. Comment, dans ces conditions, pourrait-il conserver le même programme d'études métaphysiques ?

Le solipsiste aura, naturellement, pour bâtir l'édifice de la connaissance, à examiner les mêmes problèmes que le prisonnier de la caverne de Platon doit se poser, tant qu'il n'étudie que les ombres. Il faudra que, lui aussi, fasse une analyse précise des objets et des événements particuliers tels qu'ils lui apparaissent ; il faudra que, lui aussi, s'efforce de discerner ce qu'il y a en eux de général et de constant. Mais, cela fait, comment aurait-il à se demander ce qu'est, indépendamment de ces apparences, une réalité qui n'existe pas d'après lui ? Il n'aura, par conséquent, plus qu'un petit nombre de questions à envisager. D'où vient qu'il soit lui-même comme il est ? D'où vient qu'il se représente les ombres qu'il se représente et que ces ombres soient précisément telles qu'elles apparaissent ? Quelle est la nature et l'origine du mécanisme qui les fait jaillir des profondeurs du moi ? Quelle est la destinée qui attend et le moi lui-même et la fantasmagorie de ses rêves ? Voilà ce qu'il devra savoir pour avoir achevé le tour des connaissances concevables. Voilà

donc, du même coup, le territoire de la métaphysique réduit à un minimum.

Le réaliste admet que quelque chose existe indépendamment de son moi et de ses représentations. Il est donc obligé, s'il veut tout connaître, d'essayer de sortir de lui-même. Le solipsiste ne suppose pas d'autre réalité que celle de son moi. La métaphysique solipsiste sera donc accomplie si la science complète du moi par lui-même est terminée.

***

Suivant qu'on admet les principes d'une philosophie réaliste ou d'une philosophie solipsiste, on doit donc délimiter d'une manière différente le domaine de la métaphysique.

Seulement, avant de nous demander s'il est possible de vérifier la valeur de l'un ou de l'autre de ces types de doctrine, il reste une précaution à prendre. N'y a-t-il pas, en effet, d'autres doctrines qui soient de nature à modifier profondément, à leur tour, le programme de la métaphysique ?

En fait, l'histoire ne nous fait connaître qu'un seul genre de philosophie au sujet duquel on puisse élever un doute de cette sorte : ce sont les philosophies idéalistes d'une certaine forme.

Le terme idéalisme a pris tant de significations différentes que, toutes les fois qu'on le prononce, on risque d'être victime d'une équivoque. Plusieurs doctrines ne sont des idéalismes que par certains de leurs caractères moraux ; d'autres sont des idéalismes métaphysiques : ce sont ces dernières seules qui nous intéressent.

Mais les idéalismes métaphysiques eux-mêmes affectent des formes très différentes les unes des autres.

On peut concevoir, d'abord, un idéalisme substantialiste. Nous appellerons ainsi toute philosophie d'après laquelle : 1° il n'existe pas de substance matérielle ; 2° il existe, en revanche, soit plusieurs substances immatérielles, soit une seule. Une telle doctrine n'a, en elle-même, rien de particulièrement obscur.

Mais il n'en est pas de même de tous les idéalismes. On peut concevoir, en effet, à côté des idéalismes substantialistes, des doctrines d'un autre type : les idéalismes proprement dits. Tous sont caractérisés par une même thèse décisive. Cette thèse, Renouvier l'a fortement exprimée : « La substance, dit-il, est l'idole des philosophes. » Au nom de ce principe, les idéalismes proprement dits suppriment toute substance, délibérément. Le seul réel, d'après eux, c'est l'ensemble des

idées. Il ne faut plus s'imaginer, d'un côté, l'univers, et, de l'autre, un esprit qui le pense. Car rien n'existe, si ce n'est un groupe d'idées qui évoluent. Considérons ces idées en faisant abstraction de la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes : nous avons le monde. Considérons ces mêmes idées avec la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes : nous avons l'esprit. Il y a donc identité entre l'esprit et l'univers. C'est par une abstraction de langage vicieuse que la tradition les sépare et les oppose. De cette abstraction est dupe quiconque prend au sérieux le mythe de la caverne de Platon.

Une telle doctrine est, évidemment, très troublante : elle contredit, en effet, tous les points de vue les plus ordinaires. Mais elle a pourtant un sens positif. Voilà une chose quelconque : la table qui est devant moi. Est-elle rien de plus qu'un certain nombre de mes idées ? La représentation que j'en ai se compose de l'idée d'une certaine forme jointe à celles d'une certaine pesanteur, d'une certaine résistance, d'une certaine grandeur, d'une certaine couleur, d'une certaine sonorité. Tout cela réuni, c'est la table elle-même, telle que je l'aperçois. Supprimons les idées ainsi groupées, cette table, telle que je l'aperçois, a disparu. Quand les réalistes supposent, derrière la représentation que j'en ai, quelque chose de réel, ils

ne font qu'une hypothèse ; or, cette hypothèse est gratuite. Considérons maintenant ce qu'est mon esprit, dans la mesure où il se représente cette table. Lui aussi se réduit à un certain nombre d'idées. Dans la mesure où je pense cette table, mon moi est-il, en effet, autre chose que la conscience de la forme, de la pesanteur, de la résistance, de la grandeur, de la couleur, dont la réunion la constitue ? Mon moi n'est donc, en dernière analyse, que le groupe des qualités de la table conscientes d'elles-mêmes, tandis que la table n'est, de son côté, que le groupe de ces mêmes qualités, abstraction faite de cette conscience. On peut en dire autant de tous les objets que nous nous représentons. D'où cette conclusion : la seule réalité est celle des idées en état de gravitation et d'évolution les unes par rapport aux autres. La dualité apparente de l'esprit et des choses s'évanouit finalement dans la multiplicité des idées. Celles-ci sont, pour ainsi dire, les atomes incorporels dont l'univers-esprit ou, si l'on préfère, l'esprit-univers n'est que la synthèse.

Cette façon d'entendre les choses est commune aux deux espèces d'idéalisme proprement dit : les phénoménismes et les idéalismes absolus. Ils diffèrent, par ailleurs, sur des points importants. Mais leurs différences

n'ont pas d'intérêt pour ce qui nous reste à dire.

Va-t-il donc falloir, du moment qu'on aura admis la thèse fondamentale, soit d'un idéalisme substantialiste, soit d'un idéalisme proprement dit, changer de fond en comble le programme de la métaphysique ? Il semble bien qu'on puisse et doive penser le contraire. Idéalismes substantialistes et idéalismes proprement dits sont, en effet, forcés de choisir entre deux alternatives inévitables. Il faut qu'ils admettent, soit une pluralité de consciences individuelles, soit une seule. Toute notre question revient donc à celle-ci : que doivent devenir les problèmes de la métaphysique dans l'une et l'autre de ces hypothèses ?

Considérons, d'abord, les doctrines d'après lesquelles existe une pluralité de consciences.

Supposons, en premier lieu, un idéalisme substantialiste qui accepte une multitude de substances spirituelles séparées les unes des autres. La *Monadologie* de Leibniz nous fournit un exemple net d'une doctrine de ce genre. Dans un idéalisme de cet ordre, le programme de la métaphysique ne diffère évidemment pas de celui que symbolise le mythe de la caverne de Platon. Et, en effet, un tel idéalisme n'est qu'un réalisme d'une forme

particulière. Il n'est un idéalisme que parce qu'il nie l'existence de la matière étendue. Mais c'est un réalisme puisqu'il affirme la réalité d'une multitude de substances indépendantes de la conscience qui se les représente sous forme de matière. Dans une telle hypothèse, chaque conscience est donc forcée de se demander, pour faire œuvre métaphysique, quelle est la nature de toutes les substances qui existent hors d'elle.

Supposons, maintenant, un idéalisme substantialiste qui n'admette qu'une seule substance, mais plusieurs consciences. L'univers est symbolisé ici par une sorte de dragon monstrueux qui se pense lui-même par une multitude de têtes. Si ce dragon est immatériel, nous sommes en plein idéalisme. Dans une doctrine de cet ordre, le programme de la métaphysique est un peu plus modifié que dans la précédente, mais non pas d'une façon radicale. Pour que chaque conscience individuelle s'élève, en effet, ici, à la connaissance du tout de l'être, ne faut-il pas qu'elle sache, et ce que sont les autres consciences, et ce qui se passe en elles, et quels sont les rapports qu'elles soutiennent les unes avec les autres, ainsi qu'avec la substance unique dont elles dépendent toutes ? Or, comment une conscience pourrait-elle résoudre tous ces problèmes sans franchir, pour reprendre

la métaphore platonicienne, le mur qui la borne ?

Supposons enfin que, comme le veulent les idéalistes proprement dits, il n'y ait aucune substance, mais seulement des idées et qu'il se forme, parmi ces idées, une pluralité de consciences. La thèse est concevable. De même, en effet, que, dans le cours d'un fleuve, naissent, de place en place, des tourbillons indépendants les uns des autres, quoique tous emportés par le courant, de même, dans le mouvement général de l'évolution des idées, peuvent se constituer des synthèses passagères qui forment, dans le courant des éléments premiers de l'être, autant de consciences plus ou moins complexes et durables. Une thèse de cet ordre est infiniment paradoxale ; le programme de la métaphysique n'en est cependant guère changé. Chaque conscience n'est-elle pas, ici encore, forcée d'essayer de sortir d'elle-même, si elle veut savoir, et ce que sont les autres consciences, et ce qui se passe en elles, et quels sont les rapports qu'elles soutiennent entre elles, et quels sont ceux qu'elles ont avec l'ensemble des idées ?

En somme, et en généralisant, du moment qu'une doctrine quelconque affirme l'existence de plus d'une conscience, elle ne peut éviter

de voir se reposer, d'une manière ou d'une autre, des problèmes métaphysiques analogues à ceux que le réalisme est forcé d'envisager. La nuance de tels problèmes peut être différente. Les moyens d'en tenter la solution peuvent être modifiés. Il n'en reste pas moins toujours, pour chaque conscience individuelle, une muraille à franchir : celle qui la sépare, à défaut d'autre réalité, au moins, des autres consciences.

Considérons maintenant les doctrines selon lesquelles n'existe qu'une seule conscience. S'agit-il, d'abord, d'une doctrine d'après laquelle la conscience unique est la substance même du réel, de sorte qu'elle existe seule avec l'ensemble de ses représentations ? Une telle doctrine est le solipsisme substantialiste typique. Le programme de la métaphysique y devient donc le programme restreint résumé plus haut. S'agit-il d'une doctrine d'après laquelle il n'y a rien, si ce n'est une substance dont la conscience unique est, pour ainsi dire, l'unique efflorescence ? Cela revient à dire qu'au-dessous de la région consciente de l'être unique s'étend une région substantielle, mais inconsciente. Dans une telle hypothèse, la métaphysique sera achevée si la conscience a réussi à se connaître elle-même, à pénétrer la nature de l'être substantiel dont elle dépend

et à se rendre compte de leurs rapports : programme qui est encore celui du solipsisme. S'agit-il, enfin, d'une doctrine d'après laquelle il n'y a pas de substance du tout, mais seulement des idées qui évoluent et s'organisent en une seule conscience ? La même conclusion s'impose encore : cette conscience connaîtra la totalité de l'être, si elle a réussi à se pénétrer elle-même et à comprendre ce qu'est le monde des idées qui s'unissent en elle ; même programme présenté dans des termes nouveaux. Du moment que la conscience est unique, comment aurait-elle, en effet, à étudier autre chose que ce qu'elle est, ce qu'elle se représente et ce dont elle dépend ? Le moi n'a plus, dans une telle hypothèse, à sortir de lui-même pour tout connaître. Mais il ne peut connaître la totalité de lui-même que s'il a répondu aux questions métaphysiques qui s'imposent au solipsisme.

Finalement donc, même en admettant les suppositions idéalistes les plus paradoxales, on est toujours réduit, quand il s'agit de délimiter le territoire de la métaphysique, à choisir entre deux points de vue. Ou l'on admet, indépendamment de la conscience de l'individu qui pense et réfléchit, d'autres consciences individuelles, et alors la métaphysique doit dire ce que sont ces consciences, ce qui se passe

en elles, quels sont leurs rapports, et son programme doit donc être fort analogue à celui des réalismes. Ou l'on n'admet qu'une seule conscience : alors les problèmes de la métaphysique se réduisent à l'étude de cette conscience, de ses procédés de fonctionnement, de son origine et de ses destinées : son programme doit donc se confondre, à peu de chose près, avec celui de la philosophie solipsiste. Aucune autre alternative n'est concevable.



Notre problème est donc nettement posé. Qui a raison : ceux qui admettent, comme les réalistes, qu'il existe, hors de la conscience de celui qui pense et de ses représentations, quelque chose à connaître, ou ceux qui n'admettent, avec les solipsistes, qu'un seul être et une seule conscience avec le groupe de ses représentations ? Si nous pouvons prouver *d'une manière incontestable* l'une de ces deux thèses, nous saurons aussi avec certitude sur quoi doivent porter les explorations métaphysiques. Si aucune des deux n'est susceptible d'une preuve rigoureuse, il faudra reconnaître que, dès sa première démarche, la métaphysique se heurte à un invérifiable.

III

Est-il donc possible de me prouver à moi-même, avec une certitude entière, qu'il existe autre chose que moi, avec les représentations que je porte dans ma conscience et qui s'y déroulent ? C'est une tâche que la philosophie classique a, maintes fois, abordée ; mais, si elle a pu formuler sur ce sujet une argumentation capable de créer une impression considérable de *probabilité,* elle n'a jamais réussi à trouver la démonstration *péremptoire* qu'elle souhaitait.

(1°) — Cette démonstration, on l'a cherchée, d'abord, dans la réflexion sur les causes des sensations en général, et, plus spécialement, des sensations de résistance que nous éprouvons quand nous agissons musculairement sur les objets. Puisque nous sentons quelque chose, dit-on, il faut bien qu'au dehors de nous, qui sommes le sentant, existe une réalité, qui soit le senti. Le moi ne peut avoir des représentations que s'il y a, indépendamment de lui, quelque chose que ces représentations représentent. En particulier, la résistance que nous éprouvons, soit lorsque nous pressons sur un objet, soit lorsque nous le soupesons, soit

lorsque nous essayons de le déplacer, serait inexplicable si le moi était le seul réel. — Disons-le nettement : une argumentation de ce genre n'est nullement indifférente. Elle est très suffisante pour créer une forte probabilité. Elle ne l'est pas pour développer une certitude absolue.

On l'a répété vingt fois : celui qui rêve porte dans sa conscience toute une série de représentations qui se déroulent. Si le rêve est intense, ces représentations sont si fortes que le rêveur croit entièrement à la réalité des objets de son rêve. Au réveil, il ne sait plus s'il a vu, touché, senti ou rêvé qu'il le faisait. Celui qui est halluciné éprouve, plus violemment encore, la même illusion. Bien qu'éveillé, il a des sensations qui ne correspondent certainement à l'existence extérieure d'aucun objet. Et, sans doute, il n'est souvent halluciné que d'un seul de ses sens : la vue, l'ouïe, l'odorat, le toucher. Sans doute aussi, dans bien des cas, il n'est pas la dupe de sa propre hallucination. Mais, dans beaucoup d'hallucinations, les choses ne se passent pas ainsi. Le sujet halluciné l'est de tous ses sens à la fois : tous concourent à lui donner l'impression qu'il a affaire à un véritable objet. En général, d'autre part, les hallucinés croient fermement, au moment de leur crise, à l'existence des

objets qu'ils aperçoivent. — Ces faits, le solipsiste les exploite : il y trouve de quoi répondre à quiconque prétend prouver l'existence d'un senti réel en partant de celle de la sensation. Y a-t-il, en effet, rien qui établisse qu'au moment où nous percevons ce que notre conscience nous représente, nous ne soyons pas nous-mêmes à l'état de rêve ou d'hallucination ? Assurément, en général, nous pouvons, à nous seuls, distinguer nos rêves de nos perceptions. Les premiers sont, presque toujours, incohérents et décousus. Ils s'encadrent mal dans le cours normal de notre vie. Mais il y a des rêves, il y a surtout des hallucinations qui n'ont pas ce caractère. Pourquoi donc la série de nos perceptions ne serait-elle pas, comme le disait Leibniz, un rêve « bien lié », une hallucination cohérente? Au lieu de résulter de l'action, sur nous, d'un réel indépendant de nous, nos perceptions surgissent, peut-être, spontanément, de notre propre fonds. Le solipsisme pourrait donc avoir raison. Le moi pourrait exister seul, comme une source vive d'où coulerait, sans sortir de lui, le fleuve de ses représentations.

Mais, va-t-on dire, une différence radicale sépare, malgré tout, ce qui est rêve et hallucination de ce qui est sensation et perception proprement dite. Un rêve, une hallucination,

sont des composés *d'images* groupées les unes avec les autres en un complexe original. Comment seraient-ils donc possibles si des sensations n'avaient pas été données auparavant ? Une image suppose une sensation antérieure. Une sensation ne suppose rien de tel. N'y a-t-il donc pas une différence essentielle entre le mécanisme par lequel nous sentons et celui qui sert à la formation des rêves et des hallucinations ? N'y a-t-il donc pas également une invraisemblance dans toute doctrine qui prétend voir, dans la production des rêves, de quoi faire comprendre celle des sensations ? Assimiler, pour les besoins de la cause solipsiste, deux choses si dissemblables, n'est-ce pas se fier à une fausse analogie ?

Assurément une observation de ce genre est sérieuse. Elle montre bien qu'il y a quelque chose de forcé dans le rapprochement qu'on fait des sensations et des rêves. Mais ce n'est pas suffisant pour réduire le solipsisme au silence. Sans doute, le mécanisme qui fait surgir les sensations des profondeurs du moi n'est pas identique à celui qui en fait sortir les images, et, par conséquent, les rêves et les hallucinations. Rien ne prouve pourtant qu'il soit indispensable, pour en rendre compte, de supposer, indépendamment du moi, une réalité quelconque. Le procédé qui amène

les sensations à la conscience peut fort bien, en effet, être très différent de celui qui y fait naître les rêves et les hallucinations. Il peut se réduire, pourtant, à un simple développement spontané des virtualités contenues dans un moi unique.

La supposition d'un réel indépendant du représenté ne serait démontrée, en effet, d'une façon absolue, par la présence des sensations dans notre conscience que s'il était décidément impossible de faire comprendre cette présence sans elle. Or, non seulement cette supposition n'est pas indispensable pour un tel objet, non seulement il est possible d'en faire d'autres, mais encore, quand on l'admet, on n'est pas, pour cela, beaucoup plus avancé dans l'interprétation du phénomène. Cette proposition a l'allure d'un paradoxe : elle s'impose pourtant à la réflexion.

Plaçons-nous, en effet, d'abord, dans l'hypothèse scientifique qui semble la plus favorable pour l'intelligence du fait même de la sensation : nulle ne l'est assurément davantage que la théorie *cinétique* de la matière. Voilà un objet matériel A qui, par hypothèse, existe indépendamment de notre moi physique et spirituel. Voici l'organe d'un de nos sens. Il se compose d'une ou plusieurs extrémités nerveuses localisées sur une partie spéciale

de notre organisme ou dans tout le corps et d'un groupe de cordons nerveux qui, gagnant le cerveau, s'y perdent dans une région particulière. L'objet A impressionne l'extrémité nerveuse soit directement, comme cela arrive pour certaines excitations du toucher, soit indirectement, par l'intermédiaire d'un fluide, comme cela arrive pour l'ouïe et la vue. L'excitation déclenche un influx nerveux : celui-ci se transmet aux centres cérébraux et la sensation se produit. Voilà, en gros, l'aspect psychophysiologique du phénomène. Rien ne semble plus clair au premier abord. — Entrons maintenant dans le détail et racontons le même phénomène dans la langue de la théorie *cinétique.* Qu'est-ce, d'abord, que l'objet matériel A dans une théorie de ce genre ? Il a certaines propriétés physiques : par exemple, une température, une couleur : il se compose donc d'un ensemble de molécules qui vibrent les unes par rapport aux autres d'une certaine manière. Il a une composition chimique : ses molécules sont donc faites d'un certain nombre d'atomes de corps simples groupés les uns avec les autres dans un certain ordre et agités, eux aussi, de mouvements variés. Qu'est-ce, d'autre part, que la série des organes dont la réunion forme l'appareil de la sensation ? Eux aussi ont des propriétés physiques : par exemple

une couleur et une température : eux aussi sont donc composés de molécules en mouvement. Eux aussi ont une composition chimique : leurs molécules sont donc, à leur tour, faites d'atomes de corps simples diversement groupés et agités. Si un fluide joue, en outre, le rôle d'intermédiaire, la conclusion sur sa nature est la même : lui aussi, est fait de molécules, elles-mêmes composées d'atomes en vibration. Finalement donc, corps, fluides, organes, tous les éléments matériels qui jouent un rôle dans le phénomène analysé, se réduisent à une multitude de parcelles en mouvement.

Quand on a acquis cette vision réaliste et cinétique des choses, il semble, d'abord, qu'on ait trouvé, du même coup, tout le nécessaire pour que la sensation reçoive une explication satisfaisante. Supposons qu'il s'agisse d'une de ces sensations qui demandent l'intervention d'un fluide : par exemple, une sensation de la vue. Les mouvements de toute sorte qui se produisent dans les molécules du corps A vont, naturellement, avoir une influence sur ceux qui agitent les molécules du fluide dont il est baigné. Une telle influence est du même ordre que celle d'une bille de billard en mouvement sur une autre bille de billard. Résultat : la production, dans le fluide, d'ondes provenant de l'entrechoquement des molécules : ces

ondes vont se propager dans toutes les directions. Considérons l'une d'entre elles, celle qui, dans l'hypothèse présente, pénètre dans l'œil et caresse l'extrémité nerveuse, la rétine. Le contact de cette onde et de la rétine va déterminer sur celle-ci des modifications : les unes seront physiques, les autres, chimiques. Les premières se réduiront à des déplacements de molécules : les secondes, à des déplacements d'atomes à l'intérieur des molécules. De telles modifications procéderont, naturellement, à la fois, de la nature des mouvements préexistants dans l'organe visuel et de celle des mouvements du fluide : ces derniers s'expliqueront à leur tour, en partie, par ceux qui existaient dans le fluide avant que l'objet y soit plongé, en partie, par ceux des molécules de l'objet lui-même. Considérons maintenant les effets des modifications physico-chimiques qui s'opèrent dans l'extrémité nerveuse : elles vont, à leur tour, en occasionner d'autres : celles-ci vont se produire dans le nerf qui rejoint le cerveau, gagner cet organe et y développer un état physico-chimique : un tel état dépendra, pour une part, des dispositions préalables des centres nerveux, pour une autre, de la nature de l'influx nerveux qui s'y porte. C'est cet état que la sensation exprime. Le phénomène ainsi raconté semble clair,

On est tenté, après une telle narration, de conclure : « tout est expliqué ».

Or, ce qui est curieux, c'est que, quand on a dit tout ce que nous venons de dire, on n'a négligé qu'une chose : l'explication même de cette sensation dont on voulait faire comprendre la formation. La conséquence la plus certaine de la théorie cinétique des objets matériels, c'est, en effet, qu'il n'y a rien dans ces objets, si ce n'est des particules chimiques plus ou moins diversement agitées et qu'il ne peut rien s'y produire, si ce n'est l'addition ou la soustraction d'un certain nombre de ces particules, ou bien une modification plus ou moins considérable de leur situation ou de leurs mouvements. Tout ce qui est chimique revient à un déplacement d'atomes : tout ce qui est physique, à un déplacement de molécules : or, dans les corps, les changements sont toujours, les uns, physiques, les autres, chimiques. Mais alors il faut bien l'avouer : après les explications précédentes, le problème de l'origine de la sensation reste entier. Qu'est-ce, en effet, que la sensation ? C'est le rouge que je vois, tel que je le vois, le son que j'entends, tel que je l'entends, la chaleur que je sens, telle que je la sens. Et sans doute, la cause occasionnelle extérieure de sensations de ce genre peut se réduire à

un certain nombre de mouvements moléculaires : chacune de ces sensations peut, d'autre part, avoir besoin d'être conditionnée par certains mouvements cérébraux atomiques ou moléculaires. Mais il y a une chose qu'on ne saurait ni comprendre ni prétendre : c'est que la sensation elle-même, c'est-à-dire l'état psychologique pris dans son essence propre, puisse être confondue avec le mouvement cérébral. Comment oser affirmer, par exemple, que ce rouge que j'aperçois est tout simplement un mouvement de mon cerveau ? Un mouvement a une vitesse : puis-je donc prétendre que ce rouge, tel que je le sens, est un mouvement cérébral rapide ou lent ? Un mouvement a une direction : puis-je donc prétendre que ce rouge que je vois, tel que je le vois, est un mouvement en ligne droite, brisée, elliptique, circulaire ? Comme le faisait remarquer fort justement Schopenhauer, « autant parler de fer en bois ». Les circonstances physiques et physiologiques concomitantes de la sensation se réduisent, peut-être, à un ensemble de déplacements atomiques et moléculaires. En aucun cas on ne saurait prétendre que cette sensation se confonde avec de tels déplacements. La question de savoir d'où elle procède demeure donc tout entière, même après les constatations et les hypothèses les plus ingénieuses

de la physique et de la chimie cinétiques.

Et l'on n'est pas plus avancé si l'on essaye, ou de compléter les explications précédentes par une hypothèse métaphysique dualiste, ou de substituer, aux théories cinétiques de la matière, des théories d'un autre ordre.

Dans le premier cas, on se trouve, en effet, en face d'un problème inextricable : celui des rapports qui unissent la matière à l'esprit. Le propre du dualisme est d'opposer l'âme, par hypothèse, immatérielle, au corps, matériel, par définition. La partie physique et physiologique du mécanisme de la sensation reste, dans cette doctrine, celle que nous venons de décrire en détail. Mais ce n'est pas dans le corps que se produit la sensation proprement dite. C'est dans l'âme qu'elle se développe. Reste à savoir comment il se fait que les mouvements du corps matériel soient capables d'agir sur un esprit immatériel. Il ne saurait être question ici de chocs et de contacts directs, si ce n'est par métaphore. Il ne saurait être question non plus d'un intermédiaire capable de servir de médiateur entre des natures, par hypothèse, opposées et qui devrait avoir lui-même quelque chose de ces deux natures. Et, si l'on rejette l'une et l'autre de ces explications, on est forcé, ou de se contenter de dire, comme Descartes, que le mou-

vement du corps « fait que » l'âme éprouve une certaine sensation, ou de recourir à des invraisemblances aussi fortes que la théorie des causes occasionnelles de Malebranche ou celle de l'harmonie préétablie de Leibniz. Le fait même qu'on ait osé proposer des suppositions de ce genre ne souligne-t-il pas, mieux que n'importe quoi, la difficulté du problème sans issue devant lequel ont toujours chancelé et chancelleront toujours les métaphysiciens de l'école dualiste ?

Dans le second cas, on n'est pas mieux partagé : car on s'effondre dans le vague. Voilà, par exemple, un dynamiste. Pour lui, un corps quelconque n'est qu'un ensemble de forces : le nôtre n'est rien de plus. D'où vient donc la sensation ? De ce que, par un procédé mystérieux et irreprésentable pour l'esprit, les forces qui forment l'essence du corps représenté agissent sur celles qui font l'essence de notre moi : cette circonstance fait surgir dans notre conscience une représentation sensorielle ; celle-ci exprime, sans leur ressembler, les forces extérieures qui sont le réel de l'objet senti. Évidemment on peut employer ce langage ; mais, il faut bien l'avouer : s'en contenter, c'est manquer étrangement de rigueur. Que sont, en effet, ces forces dont on parle ? Par quel moyen

s'opère leur action réciproque ? Comment cette action fait-elle naître les représentations conscientes qu'elle développe ? Nul ne peut répondre. L'explication proposée est donc loin d'en être une. Autant dire tout de suite : nous avons des sensations parce que nous en avons.

Comment donc voir, dans la présence à notre conscience de sensations quelconques, une *preuve rigoureuse* de l'existence hors de nous d'un objet correspondant ? Sans doute, si l'on rejette la supposition d'un tel objet, on ne peut pas expliquer comment se forment nos sensations ; on est forcé d'admettre, en effet, qu'elles viennent au moi de son propre fonds, sans pouvoir faire connaître, ni le mécanisme qui les amène, ni la raison pour laquelle l'une apparaît à un moment plutôt que l'autre. Mais, même en commençant par affirmer l'existence d'un objet réel, on n'est guère plus avancé : car la formation de la sensation proprement dite reste toujours mystérieuse. La présence de sensations à notre conscience est donc, peut-être, de nature à créer une *probabilité importante* en faveur de la philosophie réaliste. Elle ne saurait en être considérée comme une preuve décisive et irréfutable. Si l'on veut convaincre le solipsisme de fausseté, il faut donc chercher un argument plus décisif.

(2°) — Cet argument, on a cru le trouver dans l'accord des sensations entre elles. Deux personnes différentes sont dans la même pièce : elles s'entendent pour reconnaître qu'elles voient une table d'une certaine forme, d'un certain poids, d'une certaine couleur. D'autre part, une correspondance remarquable existe entre les données des divers sens d'une même personne à propos du même objet. Par exemple, j'ai quitté un pays ; j'y reviens après un temps prolongé : j'y retrouve les mêmes sensations de tous mes sens à propos de milliers d'objets : tout se passe donc comme si ceux-ci subsistaient hors de moi et m'avaient, pour ainsi dire, attendu pendant mon absence. Peut-on donc rendre compte de tels faits sans supposer exacte la thèse réaliste ?

Il est nécessaire, pour discuter cette question utilement, de faire certaines distinctions.

Sous sa première forme, l'argumentation précédente est, il faut l'avouer, d'un caractère bien singulier. Elle repose, en effet, sur une véritable pétition de principes. Que s'agit-il de démontrer ? Qu'il y a quelque chose indépendamment du seul moi qui pense et de ses représentations subjectives. Le postulat fondamental du solipsiste conséquent, n'est-ce pas qu'il existe seul, que rien n'est en dehors de lui-même, que le reste est pure apparence ?

Mais alors quel singulier raisonnement que celui qu'on lui propose ! On lui dit : des êtres différents de vous ont des perceptions correspondantes aux vôtres : pour expliquer l'accord de vos perceptions avec les leurs, vous devez donc admettre l'existence d'objets réels dont l'action sur eux et sur vous explique cet accord. Or ce que le solipsiste révoque en doute, c'est justement la réalité d'autres êtres que lui-même. Pour lui, pas d'individus réels indépendamment de lui. Il ne saurait donc prendre au sérieux une argumentation qui commence par postuler ces autres êtres. Comment d'autres hommes pourraient-ils avoir, en effet, des perceptions coïncidantes avec celles du solipsiste qu'il s'agit de convaincre, s'ils ne commençaient pas par exister au même titre que ce solipsiste lui-même ?

Sous sa seconde forme, l'argument est, au contraire, des plus sérieux. Si, en effet, à différents moments du temps, nous retrouvons au même endroit les mêmes occasions de sensations, non seulement pour un de nos sens, mais pour tous, le plus probable est, évidemment, qu'il existe, indépendamment du moi, un réel, condition et occasion de nos impressions sensorielles. Toutefois, reconnaissons-le : cette hypothèse a beau être la plus naturelle de toutes et, par suite, la plus probable, elle n'est pas

la seule concevable. Le solipsiste peut, en effet, à la rigueur, admettre l'existence d'une sorte d'harmonie naturelle des sens, obéissant à des lois à préciser ; cette harmonie expliquerait pourquoi, quand certaines sensations sont données à l'un de nos sens, certaines autres le sont en même temps aux autres. Elle expliquerait donc pourquoi, lorsque certaines sensations reparaîtraient à notre conscience après un temps plus ou moins long, certaines autres y reparaîtraient aussi, comme cela arrive en effet. Et, sans doute, une supposition de ce genre est arbitraire et peu claire. Mais faut-il croire que cela seul soit vrai qui est clair ? Et si la supposition est paradoxale, le solipsiste est homme à ne se laisser troubler par aucun paradoxe.

En somme, l'accord des sensations entre elles est assurément un fort argument en faveur de la probabilité du réalisme métaphysique. Ce n'en est pas une preuve décisive, une preuve qui réduise au silence celui qui a la volonté ferme de ne pas se laisser convaincre et cherche, de parti pris, une subtilité de raisonnement afin d'échapper à ce qui gêne le développement de ses idées.

(3°) — Venons maintenant à celui des arguments du réalisme qui paraît le mieux

fait pour convaincre le solipsisme d'erreur.

Cet argument peut se formuler de la façon suivante. Moi qui suis certainement un moi existant, je m'apparais à moi-même, dans l'espace et dans le temps, sous la forme d'un être physique. Cet être se présente avec certaines limites, certaines qualités, certaines aptitudes à agir au milieu des autres apparences, à se déplacer par rapport à elles, à les utiliser pour différents usages. On n'en peut douter : cette représentation que le moi possède de son être physique est comme une sorte de vision déformée du moi réel par lui-même. En effet, si le moi éprouve une représentation sensorielle, son corps est affecté ; s'il prend la détermination d'accomplir un acte et passe à l'exécution, son corps se meut ; il peut fuir les autres objets qu'il se représente et se délivrer d'eux par quelque mouvement ; il ne peut pas en faire autant pour la représentation qu'il a de son corps : elle le suit partout. Comment donc éviter cette conclusion : si le moi conscient est le moi réel, le moi physique est l'aspect sous lequel il s'apparaît à lui-même, pour ainsi dire, matérialisé ? — D'autre part, le corps que le moi est forcé de s'attribuer ainsi n'est pas le seul qu'il aperçoive dans l'espace et dans le temps. Il s'en représente une multitude d'autres. Beaucoup de

ces corps, qu'il appelle ceux des autres hommes, se présentent avec des dimensions, une forme, des qualités, des aptitudes à l'action très analogues à celles qu'il constate à propos du sien. D'autres, qu'il nomme les corps des animaux et des végétaux, sont plus dissemblables : mais c'est par une ligne presque continue qu'on descend des animaux supérieurs, dont les apparences sont fort analogues à celles des corps des hommes, jusqu'aux animaux inférieurs et même aux plantes. — Ces prémisses posées, les réalistes raisonnent. Je m'apparais, dans l'espace et le temps, sous une certaine forme nettement définie, et, si je revêts cette apparence pour moi-même, c'est que je suis un être doué de réalité métaphysique. Or j'aperçois, également dans l'espace et le temps, une multitude d'autres apparences, les unes tout à fait analogues à celle que je revêts pour moi-même, les autres plus ou moins différentes, mais sans qu'il y ait discontinuité entre les premières et les dernières. N'est-il donc pas infiniment probable, puisque de telles apparences se déroulent devant moi, qu'elles correspondent à des réalités indépendantes de moi ? Raisonnement qui vaut, d'abord, quand il s'agit de se convaincre de l'existence de quelque chose de réel caché derrière les apparences des corps des autres hommes,

qui conserve une valeur probante considérable, quand on passe des apparences humaines aux apparences animales et végétales, et qui garde même une probabilité sérieuse quand on se trouve en présence d'objets matériels inertes. Si le moi est assuré de sa propre réalité, (et il l'est incontestablement, puisqu'il ne peut avoir conscience de lui-même que s'il existe,) s'il est contraint de penser que l'apparence physique qui l'accompagne partout et dont il ne peut pas se défaire est l'apparence même qu'il prend pour lui-même quand il s'aperçoit à travers son organisation sensorielle, comment pourra-t-il donc refuser d'admettre qu'aux apparences analogues à celles qu'il prend pour lui-même, correspondent des réalités plus ou moins analogues à la sienne ?

Nul ne saurait le contester : cette argumentation accroît encore la probabilité des conclusions réalistes, probabilité déjà grande après les raisonnements précédents. Mais, pas plus que celles que nous venons d'examiner, elle n'est suffisante pour forcer dans ses derniers retranchements le philosophe le plus paradoxal du monde et le moins disposé à se laisser persuader. Elle repose, en effet, uniquement, sur un raisonnement analogique. Or rien de plus dangereux et de moins sûr qu'un tel raisonnement. Raisonner par analogie, c'est

constater la ressemblance qui unit certaines choses par un ou plusieurs points ; c'est conclure que ces choses doivent, par suite, avoir des ressemblances sur d'autres points encore, ou même sur tous les points. Quoi de plus suspect ? Deux choses peuvent parfaitement présenter des analogies même très grandes par un de leurs côtés et être très différentes par d'autres. Par exemple, les liquides se ressemblent tous par une propriété : quand on les chauffe, ils se dilatent. Voilà maintenant de l'eau distillée à un degré : si l'on raisonne par analogie, on doit conclure que, portée à quatre degrés, elle va se dilater ; l'expérience prouve qu'elle se contracte. Que vaut donc un tel raisonnement ? Combien de fois a-t-il conduit à l'erreur, soit dans les sciences, soit dans la vie, ceux qui ont eu trop de confiance en lui ? L'analogie peut fournir une présomption ; elle ne peut jamais être considérée comme une preuve : encore moins, par suite, comme une preuve irréfutable. Il se peut donc après tout que, malgré les apparences, le grand argument du réalisme ne soit qu'un sophisme.

(4°) — M. Baldwin (1) a, récemment, signalé, en passant, un indice nouveau, à son

---

(1) *Le Darwinisme dans les sciences morales.*

avis, de la fausseté du solipsisme. Cet indice est tiré de constatations relatives à l'origine sociale de certaines des dispositions psychologiques et morales qui se manifestent dans le moi. Si ces dispositions sont inexplicables quand on néglige de les rattacher à l'organisation sociale dont elles dépendent, si, au contraire, elles deviennent intelligibles quand on le fait, le moi procède donc d'un groupe social qui réagit sur lui. Mais comment serait-ce possible s'il était seul pourvu d'une réalité métaphysique et si ce que le vulgaire appelle, avec les réalistes, les autres êtres, se réduisait à un simple ensemble d'apparences et d'ombres? S'il est vraiment nécessaire de recourir à des considérations sociales pour rendre compte des dispositions inhérentes au moi, il devient, du même coup, indispensable d'admettre l'existence d'autres êtres que le moi lui-même. Le point de vue solipsiste est donc faux.

Mais comment des considérations de ce genre troubleraient-elles la sérénité du solipsiste ? Le solipsiste conséquent le sait bien : s'il admet l'origine sociale de quelques dispositions psychologiques du moi, il sort, par là même, de son attitude première. Il le sait également : toute théorie sur l'origine des facultés psychologiques est, inévitablement, une hypothèse qu'on ne peut jamais dire

entièrement vérifiée. Il refusera donc, tout simplement, d'accepter aucune explication sociale des facultés psychologiques du moi. Il dira que ce qui se trouve inhérent à la nature du moi peut être constaté, décrit, caractérisé : mais il dira, en même temps, que la prétention d'en expliquer l'origine est nécessairement sans valeur. Cette attitude était celle de Renouvier devant les évolutionnistes. Elle sera tout naturellement celle du solipsiste décidé devant les théories génétiques d'une psychologie pénétrée de préoccupations sociologiques.

(5°) — En somme, et Schopenhauer le faisait déjà remarquer, le fort où s'enferme le solipsiste est imprenable. Pas un argument qui puisse convaincre celui qui a décidé de voir dans son propre moi l'unique réalité métaphysique. Quiconque a osé, par conviction ou par simple jeu, ce paradoxe suprême, ne reculera évidemment ensuite devant aucun autre paradoxe. Si une argumentation est impuissante à créer autre chose qu'une probabilité, il haussera les épaules devant elle. Il sourira et pourra toujours sourire dédaigneusement de tous les efforts par lesquels on tentera de le persuader. C'est pourquoi Schopenhauer ajoutait que le fort solipsiste n'était qu'un petit ouvrage de frontière auquel

il convenait de ne pas plus s'attarder que ne le fait une armée qui laisse derrière elle une compagnie enfermée dans un blockhaus ; et il ajoutait encore, sans politesse, mais, peut-être, avec vérité, que le solipsisme relevait de la « douche » plutôt que du raisonnement philosophique (1). C'était, il est vrai, supposer qu'un solipsiste est parfois sincère. Or c'est un point fort douteux. A-t-il jamais existé, dans l'histoire de la philosophie, un solipsiste qui ne l'ait été par bravade ? Le solipsiste ressemble à ces enfants qui déclarent : « Nous allons nous amuser à parler comme si j'étais Napoléon et comme si tu étais un général russe ». Il joue à dire : « Si je parlais comme si j'étais tout seul, ce serait assez divertissant, parce que personne au monde ne pourrait trouver une argumentation suffisante pour me démontrer le contraire. » Et cela est vrai : une telle argumentation n'est ni inventée, ni inventable.

Du reste, si l'on ne peut pas démontrer rigoureusement la vérité de l'antisolipsisme, on ne peut pas davantage démontrer celle du solipsisme. Il faudrait, pour cela, établir par des preuves certaines : 1° qu'il n'y subsiste

(1) *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, t. I, p. 109.

aucune obscurité, de sorte qu'on peut y expliquer toutes les représentations qui se forment, faire comprendre d'où elles viennent et pourquoi elles offrent les caractères qui sont les leurs : 2° que rien de réel ne correspond, indépendamment du moi qui pense, ni aux sensations qu'il éprouve, ni aux apparences, analogues à celles sous lesquelles il se saisit lui-même, qu'il aperçoit dans l'espace et le temps. — Or on ne voit pas trop ce qu'on gagne à adopter l'attitude solipsiste. Elle ne permet, en effet, de comprendre ni pourquoi le moi a des représentations, ni par quel mécanisme elles surgissent en lui, ni pourquoi elles sont ce qu'elles sont, ni pourquoi il les retrouve toujours les mêmes, dans le même lieu, ni pourquoi, parmi les dispositions psychologiques du moi, il en est qui, comme la conscience morale, sont marquées du caractère social le plus prononcé. Et, d'autre part, non seulement le solipsiste ne saurait prouver, à la rigueur, que rien, dans la réalité, n'occasionne les sensations que nous avons et l'accord qui se manifeste entre elles, non seulement il ne saurait établir qu'à nos représentations de corps analogues à celui que nous possédons ne correspond aucun être réel au même titre que nous, mais encore toutes les probabilités sont dans le sens de l'opinion contraire. Ce

n'est pas une raison suffisante parce que, comme le disait Leibniz, tout se passe à l'intérieur du moi comme s'il était seul, pour qu'il le soit effectivement. Et, assurément, le travail psychologique est une opération intérieure qui se poursuit d'elle-même, en raison de la structure interne de l'esprit qui l'accomplit, une fois qu'elle a été amorcée par les premières données des sensations. Mais d'où provient, d'abord, la structure de l'esprit ? D'où proviennent, ensuite, les premières représentations qui lui fournissent la matière sur laquelle son travail s'exerce ? Leibniz ne croyait pouvoir compléter ses vues qu'en supposant l'existence d'un Dieu créateur de la monade, qui avait mis en elle, dès la première heure, et certaines prédispositions mentales, et les germes des représentations qui s'y développaient ensuite. Il ne se contentait pas de dire: « Tout se passe dans la monade comme si elle était seule » : il précisait : « comme s'il n'existait qu'elle et Dieu qui l'a créée ». Il admettait, d'ailleurs, que si Dieu avait fait chaque monade d'une certaine manière, c'était pour qu'elle en représentât une infinité d'autres suivant les lois de l'harmonie préétablie. Il restait ainsi dans les limites de l'intelligible et du bon sens. — En supprimant, à la fois, et le Dieu créateur, et les diverses monades que chaque

monade représente, le solipsisme sort du Leibnizianisme : il sort aussi, du même coup, de toute clarté et de toute vraisemblance.

IV

Nous voici donc en présence d'une première et fâcheuse constatation. L'attitude du solipsisme n'est pas justifiable d'une façon absolue. Celle de l'antisolipsisme ne l'est pas davantage. Entre les deux, on est réduit à *choisir* par un acte qui n'est pas de pure science, mais mêlé de croyance. Or c'est en accomplissant cet acte qu'on adopte, en métaphysique, un programme ou un autre. On ne peut vérifier d'une manière rigoureuse si l'antisolipsisme a raison. On ne peut, par suite, savoir d'une façon irréfutable si la comparaison contenue dans le mythe de la caverne de Platon exprime la vraie position de l'esprit devant l'univers. Comment donc savoir également, sans contestation possible, si le métaphysicien doit se proposer pour programme de franchir le mur de la caverne de sa conscience ou si la comparaison platonicienne doit être regardée comme une fausseté, de sorte que la métaphysique doit borner son effort à l'exploration d'un moi unique ? — C'est ici le premier des invérifiables.

CHAPITRE III

Le deuxième Invérifiable :

Le problème de la nature des choses réelles, de leur origine et de leur destinée dans une supposition antisolipsiste

I

La supposition solipsiste est fort peu vraisemblable. A la vérité, nous venons, croyons-nous, de l'établir suffisamment, on ne peut démontrer rigoureusement, ni son exactitude, ni sa fausseté. Mais, pour s'y tenir, il faut faire systématiquement abstraction des probabilités. Quoi qu'on fasse, la doctrine d'après laquelle il existe quelque chose, indépendamment du moi qui pense et des représentations qu'il a, est et restera toujours la plus séduisante. En tous cas, elle est et restera certainement la plus répandue.

Plaçons-nous donc, à présent, dans l'hypothèse antisolipsiste. J'admets que ma conscience n'est pas l'unique réalité qui soit au monde. Tout le reste ne se réduit pas à des représentations de la même nature que le rêve. Ces propositions une fois acceptées, voici que sur-

gissent les questions inévitables. Si quelque chose existe indépendamment des représentations que j'ai, qu'est-ce donc que ce quelque chose ? Quelle est l'origine, non pas seulement du moi, mais de ce qui est hors de ce moi ? Quelle est la destinée qui attend non plus uniquement le moi réel, mais tout ce qui est réel au même titre que lui ? Quel est le rapport qui relie ce qui est et ce que mon moi se représente ? Du moment qu'il y a du réel hors de la caverne de la représentation, il faut ou que je me résigne à ignorer à jamais ce qu'il est, ou que je trouve un moyen de sortir de cette caverne.

Sortir de la caverne, est-ce donc là un acte possible ? A supposer qu'il le soit, avons-nous un moyen sûr de nous assurer que nous l'avons accompli ?

II

Reportons-nous à l'énumération que nous avons essayée des divers moyens d'information et de preuve dont nous disposons ; nous le constatons tout de suite : deux de nos procédés de connaissance sont, par eux-mêmes, incapables de nous mettre *directement* en face de ce qui, par hypothèse, existe hors de notre représentation.

Le premier de ces procédés est l'expérience intérieure. Ce mode d'expérience nous fait, peut-être, saisir en nous-mêmes une partie de la réalité métaphysique. Il nous fournit, par suite, peut-être, un document indirectement utilisable sur la nature véritable de ce qui existe indépendamment de notre conscience. Si, par hasard, on pouvait prouver que l'expérience intérieure nous met, en nous-mêmes, en face du réel tel qu'il est, il y aurait, en effet, de grandes chances pour qu'en nous appuyant sur des raisonnements analogiques, nous puissions tirer de là une notion exacte d'une partie, tout au moins, de la réalité extérieure à notre propre moi. C'est un point qui mérite d'être discuté en détail et nous aurons à l'examiner dans notre prochain chapitre. Mais ce n'est certainement pas une réflexion sur nous-mêmes qui peut nous faire saisir *directement* la nature de ce qui existe hors de notre conscience. Quand nous serions sûrs de la valeur métaphysique de la représentation fournie par l'intuition intérieure que notre moi a de lui, nous ne pourrions rien en conclure sur la nature intime de ce qui n'est pas le moi, sans recourir au raisonnement.

Le second de ces procédés est l'intuition rationnelle. Celle-ci, nous l'avons dit, ne nous fait pas apercevoir des choses, des substances,

des activités ; elle nous fait connaître des principes, des axiomes. Et, assurément, des principes de ce genre peuvent bien servir de base à des raisonnements et entrer, comme tels, dans des démonstrations soit *a posteriori*, soit *a priori* sur la nature de ce qui existe indépendamment de nous. Mais, en aucun cas, on ne saurait confondre l'intuition qui nous fait saisir ces principes avec une intuition qui nous ferait connaître des choses réelles correspondant, hors de nous, aux représentations qui s'opèrent en nous. Ce ne sont pas là des objets du même ordre, et une intuition dont les résultats se traduisent par des formules abstraites est toute différente d'une intuition qui équivaudrait à une expérience immédiate de ce qui est *en soi*.

Un troisième de nos procédés de connaissance peut être, également, tout de suite éliminé de nos préoccupations actuelles : c'est le témoignage d'autrui.

D'un tel témoignage, nous ne pouvons évidemment attendre aucun résultat pour la connaissance de l'absolu, avant d'avoir achevé la critique de nos propres facultés de connaître par rapport à ce même absolu. Un autre homme ne pourrait nous révéler quelque chose de décisif sur ce point que s'il avait le pouvoir de discerner ce qui est, soit en s'examinant

lui-même, soit en étudiant les représentations qu'il a. D'autre part, nous ne pourrions et ne devrions le croire que s'il avait le moyen de nous prouver, d'une façon péremptoire, qu'il a réussi à franchir le mur de sa propre caverne. La question de savoir quel degré de confiance nous devrions avoir dans ses affirmations supposerait donc la solution de ces deux-ci : 1° est-ce que les facultés mentales dont les hommes disposent sont suffisantes pour qu'ils puissent juger des réalités d'après les apparences ? 2° est-ce que les procédés de preuve dont les hommes disposent leur permettent de s'assurer qu'ils ont, en effet, saisi la réalité quand ils croient l'avoir saisie ? — Or ces deux questions sont précisément celles que nous avons à résoudre pour nous assurer de notre propre capacité de connaître la vraie nature métaphysique des choses. Si nous pouvons savoir et vérifier quelque proposition par rapport à l'absolu, nos semblables le peuvent aussi ; il faut donc écouter ce qu'ils disent sur ce sujet et examiner leurs raisons ; sinon, il faut se garder de perdre le temps à leur prêter l'oreille à propos de questions où ils ne peuvent pas plus réussir que nous ne le pouvons nous-mêmes.

Finalement donc, à supposer un réel indépendant du représenté, nous ne pouvons avoir

une chance quelconque de le connaître et de vérifier que nous le connaissons, en effet, que par l'emploi d'un des trois procédés suivants : 1° l'expérience extérieure ; 2° la démonstration *a posteriori* ; 3° la démonstration *a priori.* Pouvons-nous donc avoir une confiance suffisante en l'une de ces trois sources d'information et de preuve, pour que nous ayons le droit de considérer comme incontestablement conforme à ce qui est, une idée que nous aurons réussi, avec leur aide, à nous faire à son sujet ?

III

S'il y a, hors de notre représentation, quelque chose de réel dont nos perceptions spontanées soient, au moins partiellement, l'effet, faut-il penser que les données naturelles de nos sens traduisent exactement la nature de ce quelque chose ? Faut-il admettre une similitude absolue entre le réel et ce que Platon considérait comme de simples ombres projetées sur le fond de sa caverne ? Ce problème est un de ceux à propos desquels l'accord paraît être le plus complet, non seulement entre les philosophes, mais encore entre les philosophes et les savants. Tous les efforts de la réflexion et de l'analyse portant, soit sur la nature

psycho-physiologique de nos sens, soit sur celle des forces physico-chimiques, ont, en effet, concouru à mettre en lumière une seule et même vérité. S'il y a du réel indépendamment du représenté, nos sens ne nous en font pas saisir immédiatement la vraie essence. Il ne faut point les considérer comme des canaux par lesquels les qualités des objets pénétreraient, telles qu'elles sont, jusqu'à notre conscience. Il faut voir, bien plutôt, en eux, des agents déformateurs, qui reçoivent la force sous une forme et la restituent sous une autre. Entre ce qui excite nos sens et les représentations qu'ils nous fournissent, la ressemblance n'est pas plus grande que celle qui existe entre le mouvement du doigt qui presse sur le bouton d'une sonnette électrique et la sonnerie qui y correspond. Les preuves de cette vérité fondamentale sont nombreuses, et, semble-t-il, décisives.

On peut considérer, d'abord, comme une préparation à cette vérité, toute une série de constatations d'où il résulte que nos sens ne se comportent, en aucune façon, comme des canaux par lesquels les qualités réelles des choses pénétreraient en nous telles qu'elles sont.

Supposons qu'on ait construit une maison et qu'on ait établi, à l'intérieur des murs,

une canalisation destinée à contenir de l'eau. Supposons que cette canalisation communique avec un réservoir placé au grenier de la maison. Si l'on veut que de l'eau coule par les robinets du bas, il n'y aura pour cela qu'un seul moyen. Remplir le réservoir du haut de façon que les tuyaux se gorgent et ouvrir les robinets inférieurs. Tant que ces deux opérations ne seront pas faites, tout le reste demeurant, par hypothèse, dans le même état, il sera impossible de tirer, de la canalisation établie, la moindre goutte d'eau. Si nos sens n'étaient que de simples canaux à qualités, on devrait pouvoir constater, à leur sujet, un phénomène analogue. Il ne devrait être possible de nous faire éprouver des sensations, par leur intermédiaire, que d'une seule manière : en produisant au dehors la qualité que nous voudrions sentir et en créant ainsi les conditions nécessaires pour que cette qualité s'écoule, telle quelle, jusqu'à notre conscience. Or l'expérience le prouve : le résultat peut être obtenu sans que cette condition soit remplie. Plaçons un sujet dans l'obscurité complète. Pour lui faire éprouver des sensations lumineuses, il ne va pas être nécessaire d'allumer de la lumière dans la pièce où il se trouve. Il va suffire d'exciter sa rétine par un procédé quelconque. C'est ainsi qu'en tournant l'œil vers le nez et en

appuyant sur la partie postérieure du globe, nous ferons apercevoir à notre sujet un phosphène lumineux et coloré. C'est ainsi qu'en comprimant fortement ce même globe de l'œil avec les mains, nous ferons apparaître des cercles lumineux diversement colorés et agités ou des points de coloration changeante se détachant sur un fond de couleur variable. Rien de tout cela ne serait possible si notre organe visuel n'était qu'un canal par où lumière et couleur pénétraient en nous. En revanche, un phénomène de ce genre ressemble étrangement à celui qui se passe dans une sonnette électrique. Du moment que l'appareil est en bon état et que les piles sont chargées, il suffit de mettre les fils en contact par un procédé quelconque pour obtenir les mêmes effets de sonnerie. De même, du moment que l'extrémité nerveuse, le nerf et le cerveau sont intacts, il suffit de mettre en action, par un procédé quelconque, cette extrémité nerveuse, pour que le sens fasse sa fonction et fournisse les représentations qui lui sont propres. Et ce n'est pas seulement à propos du sens de la vue que l'on constate ce phénomène. Tous les autres sens réagissent comme lui, non seulement à l'excitation qui leur est naturelle, mais encore à des excitations d'un autre ordre. Rien de plus différent donc que le jeu d'une

canalisation et celui d'un organe sensoriel.

On trouve une confirmation remarquable de la même vérité dans l'étude des contradictions qui se manifestent entre les données des sens. Si nos sens n'étaient pas autre chose que des canaux par lesquels des qualités réelles et indépendantes de notre esprit viendraient jusqu'à notre conscience *sans subir la moindre déformation*, ils devraient, tout naturellement, être toujours d'accord les uns avec les autres à propos du même objet, si cet objet n'avait pas changé. On ne devrait, par conséquent, pouvoir constater aucune contradiction entre les représentations que nos sens nous fournissent. Or : 1° les sens de deux personnes différentes ne sont pas toujours d'accord entre eux, à propos de la même qualité du même objet au même moment ; par exemple, placé devant deux bandes colorées l'une en rouge, l'autre en vert, un individu normal les distingue au premier coup d'œil ; au contraire, un daltonien les voit exactement de la même couleur ; 2° un même sens d'une même personne n'est pas toujours d'accord avec lui-même à propos de la même qualité du même objet à deux moments différents du temps ; par exemple, si l'on dessine deux carrés rigoureusement égaux, celui qui les regarde les voit d'abord avec la même dimension : mais si

l'on peint l'un en blanc et l'autre en noir, celui-ci paraît beaucoup plus petit que l'autre ; 3° deux sens différents d'une même personne sont souvent en désaccord au même moment à propos de la même qualité du même objet ; par exemple, celui dont une main est congelée a l'impression qu'elle est devenue énorme : cependant il ne perçoit par la vue qu'une enflure insignifiante ; 4° enfin, par un paradoxe suprême, un même sens d'une même personne est souvent en désaccord avec lui-même au même moment, à propos de la même qualité du même objet ; par exemple, si nous avons un vase d'eau tiède, une main très froide et une main très chaude et si nous plongeons nos deux mains à la fois dans cette eau, nous la sentons chaude par notre main froide, froide par notre main chaude. — Tous phénomènes inexplicables si l'on admet que nos sens ne font que nous transmettre, comme des canaux, les qualités des choses telles qu'elles sont : tous phénomènes explicables, au contraire, si l'on se rappelle la comparaison de la sonnette électrique. Cette sonnette ne rendra pas la même intensité de son si les fils sont en bon ou en médiocre état, si les piles sont fortement chargées ou usées. De la même façon, la sensation est la traduction, dans la conscience, de phénomènes physico-chimiques qui se

produisent dans le cerveau. Or la nature de ces phénomènes dépend de bien des choses, mais autant, assurément, de l'état de l'extrémité nerveuse, du nerf et du cerveau lui-même que de la nature de la force qui agit sur le bout du nerf et occasionne ainsi la détente à laquelle la sensation correspond.

Il est donc faux de s'imaginer que nos sens se comportent comme des canaux par lesquels les qualités réelles des choses viendraient jusqu'à notre conscience telles qu'elles sont ; ils pourraient bien être tout autre chose : des transformateurs de force ; ils pourraient bien, par suite, ne nous représenter qu'une déformation des objets réels et, pas du tout, leur vraie nature.

Toutefois, une telle conclusion n'est pas encore assez établie. Nos sens n'agissent certainement pas comme des canaux. Mais ils pourraient, après tout, par un mécanisme ignoré de nous, nous fournir, en dernière analyse, une image fidèle de la réalité. Il faut donc d'autres arguments pour achever de prouver qu'ils ne le font pas.

Ici interviennent des facteurs nouveaux. Ils appartiennent à trois principales espèces.

Et, d'abord, la simple observation des phénomènes sensoriels suffit à l'établir d'une façon péremptoire : dans un très grand nombre

le cas, nos sens ne nous donnent sûrement pas une représentation exacte des choses qui nous entourent, mais au contraire, une représentation très déformée. Cela est vrai même de ceux de nos sens qui, comme la vue, nous semblent les plus précis et en qui nous avons la confiance la plus grande. Je place une goutte de sang sur une plaque de verre : je la regarde d'abord à l'œil nu : elle m'apparaît sous la forme d'une tache liquide et rouge qui me semble homogène ; si, maintenant, je l'examine au microscope, je ne vois plus qu'une lymphe blanchâtre dans laquelle nagent des globules séparés les uns des autres. Le même phénomène peut être constaté dans une multitude d'observations microscopiques. Il se produit, en particulier, quand on examine une coupe mince d'un tissu végétal. Je prends, maintenant, deux poudres très fines, l'une, jaune, l'autre, bleue ; je les mélange de manière à les rendre homogènes : je ne vois plus alors une poudre composée, en partie, de grains jaunes, en partie, de grains bleus : je vois une poudre uniformément verte. Dans des cas de ce genre, cela est bien certain : la sensation que nous éprouvons n'est pas une représentation exacte, mais déformée, du réel. Quand la goutte de sang prend pour nous l'aspect d'une tache rouge continue, ou c'est

la sensation qui nous dissimule sa véritable nature, ou c'est le microscope qui nous fournit une représentation déformée. Quand nous apercevons avec une couleur verte la poudre issue de notre mélange, notre illusion n'est pas moins évidente ; prenons-en un à un tous les grains et examinons-les : aucun d'entre eux n'est vert : les uns sont jaunes, les autres bleus : leur juxtaposition n'a pas modifié leur nature. Et aussi bien comment s'expliquer les contradictions entre les données de nos sens que nous signalions tout à l'heure si, au moins dans certains cas, ceux-ci n'agissaient pas comme des agents transformateurs ? Si nous cessons, par exemple, de voir égaux deux cercles dont l'un est peint en blanc et l'autre en noir, il faut bien qu'au moins l'une de nos deux sensations soit, non pas une traduction exacte, mais une interprétation déformée de ce à quoi elle correspond. Les sens sont donc, très souvent, des instruments infidèles. Entre ce qui est et ce que nous apercevons par leur entremise, il n'y a pas toujours identité.

Un second ordre de faits impose une conclusion plus rigoureuse. Les diverses sensations réagissent, pour ainsi dire, les unes sur les autres. Chaque sensation dépend pour une part : 1° des sensations du même ordre qui

ont été données immédiatement avant elle, 2° des sensations du même ordre qui sont données en même temps qu'elle, 3° des sensations des autres sens qui, ou l'ont précédée, ou se produisent simultanément. C'est un fait sur lequel Höffding a très heureusement insisté. La chose est vraie, que l'on considère l'intensité de la sensation ou sa qualité. Celui qui pénètre dans une pièce très faiblement éclairée n'éprouve aucune impression visuelle s'il sort d'un lieu très lumineux ; il ressent, au contraire, l'impression d'une clarté relativement grande, s'il vient d'une cave entièrement obscure ; un bruit très léger n'est aucunement perçu s'il a été précédé d'un son violent : il l'est, au contraire, s'il a été précédé d'un silence prolongé. L'intensité de la sensation subséquente dépend donc ici de celle de la sensation antécédente du même ordre. Fixons maintenant longuement des yeux un objet écarlate et regardons ensuite un objet blanc : il nous apparaît recouvert d'une teinte verte prononcée ; le phénomène se prolonge parfois très longtemps ; d'une manière analogue, le goût du vin change s'il est absorbé après du pain, du fromage, une noix ou une pomme. La qualité de la sensation subséquente est donc altérée comme son intensité par celle de la sensation antécédente

du même ordre. Le phénomène est encore plus marqué quand il s'agit de sensations simultanées. Une excitation sonore ou calorifique faible n'est accompagnée d'aucune sensation, si elle est donnée en même temps qu'une sensation du même ordre beaucoup plus intense ; des points de couleur pure juxtaposés doivent, en partie, leur aspect, à la nature de ceux auprès desquels ils figurent : les peintres le savent bien : quand ils placent leurs couleurs sur leur toile, ils doivent tenir compte de celles qui sont déjà placées ; le musicien, quand il combine des accords, le cuisinier, quand il mélange des goûts, s'inspirent d'un principe analogue. Des expériences psycho-physiologiques précises ont même démontré l'existence d'une réaction des sensations simultanées des divers sens les unes sur les autres. Par exemple si, au moment où un individu regarde un objet brillant, on excite son oreille par un son violent, sa sensation visuelle commence par perdre de son intensité, puis elle en acquiert une plus grande. — Tous ces phénomènes sont facilement explicables, puisque les organes qui servent aux sensations ne sont certainement pas dans le même état, lorsqu'ils viennent de subir une excitation, ou lorsqu'ils en subissent une encore actuellement, que si cette excitation

ne s'était pas produite ou ne se produisait pas à l'instant considéré. Mais c'est là un point qui ne nous importe pas ici. L'essentiel pour nous, c'est de pouvoir et devoir faire cette constatation : *toute sensation est relative à toutes les autres sensations dont elle est entourée.* — Comment une sensation pourrait-elle, en effet, dans ces conditions, exprimer la nature exacte de l'objet qui occasionne sa naissance ? Elle ne le ferait que si elle traduisait d'une manière, pour ainsi dire, photographique, ses qualités réelles. Or ce n'est pas seulement la nature de l'objet qui la provoque qui s'exprime en elle : c'est encore celle d'une quantité d'autres excitations qui l'ont soit précédée, soit accompagnée. Toute sensation est donc fatalement une déformation. Elle procède autant de l'état où nous étions avant la présence de l'objet, et de celui où nous met ce qui environne cette présence, que de cette présence elle-même. Elle exprime donc autant ce que nous sommes, soit toujours, soit passagèrement, que la nature de ce qui agit sur nos sens.

Nous venons enfin à un troisième ordre de preuves. Celles-ci sont tirées des conclusions les plus générales de la physique et de la chimie. Ces sciences ne se contentent pas de déterminer les lois constantes et générales suivant lesquelles se manifestent les forces qu'elles

étudient. Elles formulent encore des suppositions sur la nature intime de la matière et des forces qui s'exercent sur elle. Or, assurément, on peut discuter, dans le détail, la valeur dernière, sinon de toutes les théories que ces sciences établissent, du moins de certaines d'entre elles. Mais une vérité se dégage de l'étude et s'impose : les sciences de la nature ne peuvent pas se satisfaire d'une hypothèse d'après laquelle le réel que nous apercevons serait, dans son essence intime, tel que nous nous le représentons spontanément.

C'est à propos du son que la chose est aujourd'hui la plus évidente. Si nous nous laissons aller à notre impression première, nous sommes portés à nous imaginer que le son existe, indépendamment de notre conscience, avec les caractères mêmes sous lesquels il se présente à nous. Notre sentiment nous pousse à croire que c'est une qualité qui émane de certains objets, remplit l'espace autour de nous et pénètre en nous telle qu'elle est, par l'intermédiaire de notre oreille. Si naturelle qu'elle puisse être, rien de plus faux que cette façon d'imaginer les choses. Le son se réduit, en réalité, à un ensemble de vibrations qui se produisent dans les corps qui le rendent et développent des ondulations dans un milieu élastique environnant. Ce sont ces ondulations qui

parviennent jusqu'à l'extrémité de notre nerf acoustique et occasionnent la détente nerveuse dont l'effet est de provoquer, dans notre conscience, la représentation d'un certain son défini. Cette vérité résulte de diverses observations et expérimentations. D'abord, il n'y a qu'un seul moyen de produire un son. C'est de créer des vibrations dans le corps sonore. Quelle que soit la manière dont on les aura fait naître, par le choc d'un marteau, le frottement d'un archet, le passage d'un souffle d'air, le résultat sera toujours le même. Si rien n'intervient, par ailleurs, un son sera perçu. Ces vibrations, notons-le bien, on n'en suppose pas l'existence : on les voit : on peut les compter. Si l'on veut maintenant faire cesser un son, on peut y réussir de deux manières différentes. On le peut, d'abord, en arrêtant les vibrations. Mais on le peut aussi en supprimant le milieu élastique à travers lequel les ondulations se propagent. Un corps a beau vibrer aussi vite qu'il est nécessaire pour que le spectateur entende un son, celui ci n'éprouvera aucune sensation si ce corps est placé, soit au milieu de substances sans élasticité, comme le sont des morceaux d'ouate, soit dans le vide d'air absolu. Ces expériences suffiraient à créer une probabilité en faveur d'une théorie mécanique du son. Mais l'étude

d'instruments comme le phonographe et le téléphone est, sur un tel point, infiniment plus significative. La voix du chanteur n'est pas contenue dans le rouleau du phonographe. Celle de mon ami ne suit pas davantage le fil qui me relie à lui. Phonographe et téléphone sont des instruments calculés de telle manière qu'on puisse provoquer, en un point de l'espace donné, des vibrations et des ondulations identiques en nature, en amplitude et en nombre à celles qu'ont produites ou que produisent actuellement, sur un autre point de l'espace, soit une bouche humaine, soit un instrument quelconque. Naturellement, les vibrations et ondulations développées excitent l'oreille de l'auditeur, comme s'il était auprès de la personne qui parle ou de l'instrument qui résonne. Naturellement, par suite, l'auditeur entend le même son qu'il entendrait dans cette hypothèse. Pour le phonographe, le résultat est obtenu à l'aide d'un disque de cire animé d'un mouvement de rotation régulier. Une aiguille fixée à une plaque vibrante inscrit une ligne spirale sur le disque quand il tourne. Si personne ne parle et s'il ne se produit aucun bruit, la ligne obtenue est régulière. Dans l'hypothèse contraire, l'aiguille, balancée par la vibration, creuse la cire plus ou moins profondément selon les

instants. On obtient ainsi, en replaçant le disque sur un autre phonographe muni d'une aiguille en communication avec une plaque vibrante et en le faisant tourner, après avoir pris soin de placer l'extrémité de l'aiguille dans la ligne sinueuse, le moyen de reproduire, à volonté, autant de fois qu'on le désire, les mêmes vibrations et ondulations qui ont été la cause de l'irrégularité de la ligne. Le téléphone est construit suivant un principe analogue. Deux électro-aimants situés à distance sont reliés par un fil. Ils sont placés en face de deux plaques vibrantes convenablement disposées. Quand un individu parle devant la plaque d'un des deux postes, il développe des vibrations qui, à leur tour, occasionnent, dans l'électro-aimant, des courants induits irréguliers et en rapport avec la quantité et l'intensité de ces vibrations mêmes. Ces courants ont pour effet l'aimantation et la désaimantation alternatives de l'électro-aimant correspondant. Celles-ci, à leur tour, causent la vibration de la plaque réceptrice. Les vibrations ainsi obtenues excitent l'oreille de l'auditeur comme elle le serait s'il se trouvait auprès de son interlocuteur. Il entend donc le son de la voix de celui-ci aussi bien que s'il était auprès de lui. — Comment de tels instruments seraient-ils possibles, comment pour-

raient-ils produire les effets surprenants qu'ils occasionnent, si le son était autre chose, dans sa nature réelle, qu'un groupe de vibrations et d'ondulations, c'est-à-dire un simple ensemble de mouvements ? Et si le son n'est rien de plus, il faut bien l'avouer : la représentation sensorielle que nous en avons est une déformation profonde de ce qui est.

Et, sans doute, la valeur des théories actuelles sur la lumière, la chaleur, la constitution moléculaire des corps, l'existence des atomes dans les molécules, celle d'électrons considérés comme les éléments constitutifs derniers de la matière est infiniment plus douteuse que celle de la théorie précédente. Toutes ne s'en ressemblent pas moins par un point capital. Toutes tendent, en effet, à souligner cette vérité : il est impossible de rendre compte des phénomènes qui se produisent dans le monde, si l'on ne suppose pas une différence profonde entre l'apparence et la réalité. Ce n'est pas seulement le son, tel que nous nous le représentons, qui diffère essentiellement des conditions extérieures de sa production, ce sont toutes nos perceptions naturelles qui concourent à nous dissimuler la vraie nature du réel. L'étude de la lumière, de ses interférences et de ses conditions de propagation suggère très fortement une théorie d'après

laquelle la lumière se réduirait, d'une manière analogue au son, à un ensemble de vibrations moléculaires et d'ondulations du fluide qu'on appelle l'éther. L'étude de la chaleur dicte une conclusion analogue. Il est difficile, après Maxwell, de ne pas assimiler les phénomènes électriques aux phénomènes lumineux. Tout ce que nous savons des combinaisons chimiques concourt à faire naître en nous l'idée d'un univers fait de petites parcelles qui s'agitent les unes par rapport aux autres, de sorte que l'immobilité et la stabilité des choses ne sont qu'une apparence. Chaque progrès de la science pousse ainsi, semble-t-il, un peu plus complètement, l'esprit dans la voie où Platon l'avait engagé. Plus elle avance, plus elle souligne le caractère déformateur de nos données sensorielles : plus elle rend vraisemblable le mythe de la caverne. Descartes avait déjà conçu cette idée : les sens ne sont que des instruments de pratique qui nous sont très utiles parce qu'ils nous permettent de nous diriger parmi les choses, comme si nous les connaissions, bien que nous ne les connaissions pas. La science contemporaine tend à confirmer cette théorie d'esprit cartésien. Et si elle se trompe peut-être, dans beaucoup de cas, sur la vraie nature de ce qui est hors de la caverne, si, comme nous le montrerons bien-

tôt, elle est incapable de vérifier entièrement la plupart de ses suppositions, elle établit, du moins, avec une force invincible, que les phénomènes de la nature sont incapables d'une interprétation satisfaisante, si l'on n'admet pas qu'ils sont tout différents des apparences sous lesquelles ils se présentent à nous.

La conclusion semble donc s'imposer. Si l'on admet l'hypothèse antisolipsiste d'après laquelle il existe, indépendamment de nous et de nos représentations, quelque chose de réel, il est impossible de voir, dans les représentations que nos sens nous fournissent, une traduction exacte de ce quelque chose. Entre nous et la réalité s'étend ce que Schopenhauer appelle, après les Hindous, le voile de Maia, c'est-à-dire le voile de l'illusion et du mensonge. La nature de notre organisation psycho-physiologique et de nos états passagers s'exprime autant dans notre sensation que la nature objective de ce qui met notre sens en action. « Figurez-vous, par exemple, écrit sir William Crookes, (1) quelle idée nous nous ferions des objets qui nous entourent si nos yeux, au lieu d'être sensibles à la lumière du jour, ne l'étaient qu'aux vibrations électriques et magnétiques. Le verre et le cristal devien-

(1) Cité par M. Maeterlinck : *De la Mort.*

draient alors des corps opaques, les métaux seraient plus ou moins transparents, et un fil télégraphique suspendu dans l'air paraîtrait un trou long et étroit traversant un corps d'une solidité impénétrable. Une machine électro-dynamique en action ressemblerait à un incendie, tandis qu'un aimant réaliserait le rêve des mystiques du moyen âge et deviendrait une lampe perpétuelle brûlant sans se consumer et sans qu'il faille l'alimenter de quelque manière que ce soit. » Une modification dans le mode de fonctionnement de nos yeux suffirait ainsi à bouleverser la représentation que nous nous faisons de l'univers. Or la représentation actuelle que nous en avons ne dépend pas moins de la structure de nos organes qu'elle n'en dépendrait dans l'hypothèse proposée par Crookes. Chaque sensation est une déformation du réel proportionnée à nos besoins d'hommes dans le milieu où nous vivons. On ne saurait, sans erreur, lui attribuer la moindre valeur pour la connaissance métaphysique de la réalité.

IV

Pouvons-nous avoir, quand il s'agit de déterminer, *avec une certitude incontestable*,

la véritable nature de ce qui, par hypothèse, existe indépendamment de notre conscience, une confiance plus complète dans la méthode de preuve *a posteriori ?* Elle consiste, nous nous le rappelons, dans une confrontation, avec les résultats de l'observation et de l'expérimentation, d'une idée directrice que nous avons conçue. Supposons donc que nous ayons fait une hypothèse sur l'essence intime de ce qui est hors de notre représentation : par exemple, sur la nature de la matière. Prouver *a posteriori* la valeur de cette hypothèse, ce sera : 1° se rendre compte, par un double travail d'imagination et de déduction *a priori*, de toute la série des phénomènes qu'on devra pouvoir constater, si l'hypothèse est ou vraie ou fausse, dans telles et telles circonstances déterminées ; 2° examiner si l'étude des faits, tels qu'ils se produisent ou tels qu'on les provoque, confirme ou infirme les prévisions faites. Notre problème est donc celui-ci : quel degré de valeur métaphysique serions-nous en droit d'attribuer à une théorie qui, éprouvée de la manière que nous venons de dire, se trouverait, en toute circonstance, confirmée par l'expérience ? Faudrait-il y voir la traduction exacte de la réalité ? Faudrait-il, au contraire, conserver à son sujet, un doute plus ou moins accentué ?

Cela est malheureusement clair : même en mettant les choses au mieux, celui qui ne veut pas se contenter du *probable*, mais qui cherche du *certain* en métaphysique, devrait en pareil cas, se déclarer encore insuffisamment satisfait.

Même quand elles ne servent pas à déterminer autre chose que des propositions générales relatives, non pas à la réalité métaphysique, mais aux seules apparences, les méthodes d'observation et d'expérimentation, si on les envisage avec une rigueur logique entière, ne suffisent pas à établir parfaitement la vérité des conclusions qu'on appuie sur elles. Dans la mesure où les sciences de la nature ne se préoccupent que de la définition de types d'objets ou de la détermination de lois d'événements, elles ne tendent pas à dépasser le règne des apparences. Elles ne cherchent que ce qu'il y a de commun entre les objets ou les événements *tels qu'ils apparaissent*. Et pourtant le degré de la certitude qu'elles obtiennent alors est déjà loin d'être absolu.

Voilà deux phénomènes, A et B. Je soupçonne qu'ils sont liés ensemble par un rapport constant. J'en conclus logiquement, par un raisonnement *a priori*, que, si je produis A, B doit se produire, si je supprime A, B doit

être supprimé, si je fais varier A, B doit varier. Je fais un certain nombre d'expériences destinées à réaliser successivement ces diverses circonstances. Admettons, par exemple, que je produise dix fois A, que je le supprime dix fois, et que je le fasse varier dix fois de dix manières différentes. J'ai fait en tout, de cette façon-là, 120 expériences. Je ne devrais donc en conclure logiquement qu'une chose : « dans 120 cas, A et B sont apparus liés ensemble ». Or ce n'est pas du tout cette proposition-là que je tire de mes observations. Je n'hésite pas à en conclure qu'A et B sont toujours et en toute circonstance reliés par un rapport constant. Une telle conclusion est singulièrement disproportionnée avec les constatations sur lesquelles elle repose. Car rien ne saurait prouver à la rigueur que ce qui s'est passé hier se passera encore demain ; rien ne saurait prouver non plus qu'une constatation faite à propos d'un certain nombre d'objets pourra être répétée à propos d'un plus grand nombre. Pourtant, c'est là le mode de raisonnement qu'on retrouve partout dans les sciences de la nature : c'est sur lui que se fonde l'affirmation de toutes les lois que ces sciences formulent. Aucun savant n'admet la généralité d'une proposition fondée sur la vérification expérimentale sans se confier à un

postulat qu'on peut exprimer ainsi : le passé répond de l'avenir : ce qui se produit ici est une garantie suffisante de ce qui se produit partout.

A vrai dire, en dehors de toute considération d'ordre métaphysique, et, par suite, plus ou moins contestable, il existe des motifs décisifs pour justifier la hardiesse de nos inductions.

C'en est un que la réussite constante de l'opération quand elle a été faite avec tous les scrupules désirables. Depuis que les savants ont commencé à étudier la nature par les procédés de la méthode expérimentale, ils ont dégagé les formules d'une quantité considérable de définitions de types d'objets et de lois d'événements. Or peu de ces formules ont dû, par la suite, être abandonnées. Et, sans doute, il a fallu en corriger quelques unes, soit pour les modifier radicalement, soit pour les mettre simplement au point. Cela n'a pas suffi à montrer qu'on avait usé d'une mauvaise méthode pour les établir, mais seulement qu'on avait négligé, en employant cette méthode, de prendre toutes les précautions indispensables. Le succès est la justification la plus naturelle et la plus décisive des procédés méthodiques. Or, qui songerait à contester celui d'une série d'opé-

rations auxquelles nous devons tout le machinisme moderne ? La construction d'une machine quelconque n'est qu'une application particulière d'une ou de plusieurs lois naturelles dont la vérité a été établie par une série de procédés expérimentaux. Si la machine marche, c'est donc très probablement, qu'en déterminant les lois dont son fonctionnement dépend, la science ne s'était pas trompée.

Un second motif de croire à la valeur de nos inductions peut être tiré dù calcul des probabilités. Si l'on joue aux dés avec une personne et qu'elle retourne une fois le six, la chose n'a rien d'extraordinaire. Si elle le retourne dix fois de suite, on est déjà en droit de s'en étonner. Si elle le retourne mille fois de suite, on a les raisons les plus fortes de croire, ou que l'adversaire triche, ou que les dés présentent un défaut de construction. Tout a sa cause, en effet, la régularité comme tout le reste. Or comment s'expliquer celle que l'on constate dans un pareil cas, si ce n'est d'une des deux manières que nous venons de signaler ? Le même raisonnement vaut en matière d'induction. Le savant qui expérimente pour savoir si A et B sont toujours liés ensemble, comme il le soupçonne, fait tout ce qui est humainement possible pour trouver un cas où ces deux termes ne seraient pas joints

mais disjoints. C'est pour cela qu'il varie le plus possible les conditions de ses expériences. Il réalise, en effet, ainsi, les circonstances où il est le moins vraisemblable qu'A et B apparaissent liés ensemble s'ils ne le sont pas toujours. Supposons que, malgré tous ses efforts, il ne réussisse pas à disloquer les deux termes. Il n'y aura plus que deux conclusions vraisemblables ; ou que la séparation d'A et de B est un phénomène d'une extrême rareté, ou qu'elle ne se produit jamais. Or la probabilité de cette seconde hypothèse va en croissant toujours : elle grandit, d'abord, avec la quantité des expériences faites et réussies : mais elle s'accroît aussi avec la qualité de ces mêmes expériences. Plus les circonstances réalisées par l'expérimentateur sont compliquées, rares et bizarres, plus il devient invraisemblable que B suive A dans les conditions prévues s'il ne le suit pas toujours : plus, par suite, l'expérience est concluante, si elle tourne dans le sens que l'expérimentateur a conçu. Il est assez naturel qu'un phénomène observé dans certaines conditions se reproduise semblable à lui-même si ces conditions sont renouvelées. Il est déjà moins vraisemblable qu'il disparaisse quand ces conditions sont détruites s'il ne leur est pas relié d'une façon constante. Il devient tout à fait invraisemblable, s'il

n'en est pas ainsi, qu'il varie en même temps que ces conditions et toujours dans le sens prévu, de la quantité prévue. Comment donc la probabilité de la conclusion n'irait-elle pas en grandissant sans cesse avec la réussite d'un nombre de plus en plus grand d'expériences aussi variées que possible ?

Seulement, il faut bien l'avouer, des considérations de ce genre n'ont pas une valeur absolue. Elles ont assurément une très grande portée, quand il s'agit seulement de justifier *pour la pratique* la formule d'une loi. Leur force est infiniment moindre quand on se place *au point de vue théorique* de la logique scrupuleuse. L'expérimentation bien conduite suffit à établir une probabilité qui tend à la limite vers la certitude ; elle ne saurait, en dernière analyse, fournir à notre esprit cette certitude même qu'il cherche. Quiconque voudra soulever un doute sur la valeur générale de la loi, en apparence la plus vérifiée, le pourra, en effet, toujours. Il lui suffira de remarquer cette vérité : la loi affirme ce qu'elle contient à propos de tous les objets d'une catégorie, pour tous les temps et pour tous les lieux. Or on n'a expérimenté ni à propos de tous les objets, ni à tous les moments du temps, ni dans tous les endroits possibles. Même, les expériences qu'on a faites sont

en nombre minime par rapport à la généralité des conclusions qu'on en tire. La loi conclut pour l'infini en tablant sur le fini. Or, par rapport à l'infini, le fini est presque zéro. Et sans doute, pratiquement, cette considération est sans valeur ; mais, théoriquement, qui niera qu'elle en garde une ? Qui le niera surtout, s'il se rappelle l'histoire de certaines lois ? Supposons que l'eau soit, dans la nature, un objet rare. Est-il bien sûr qu'on aurait constaté rapidement qu'au lieu de se dilater quand on la porte de 0 à 4 degrés, elle se contracte, comme elle le fait ? Est-il bien sûr, par suite, qu'il ne se serait pas introduit une erreur durable dans la formule de la loi des dilatations ? L'exemple d'une pareille exception donne à réfléchir. Les lois que nous affirmons aujourd'hui ont-elles toujours été celles qui ont régi notre planète ? Le resteront-elles éternellement ? Valent-elles encore au fond des océans, au centre de la terre, ailleurs que sur l'écorce misérable que nous avons à peine explorée ? Reconnaissons le : nous n'en pouvons rien dire de certain : nous ne pouvons avoir sur de tels sujets que des opinions plus ou moins probables.

Ainsi, même dans la simple détermination des types des objets et des lois des événements, tels que les uns et les autres nous *apparaissent*,

les procédés de la méthode expérimentale ne sont pas de nature à nous fournir une certitude entière, inattaquable et absolue.

Naturellement, et *a fortiori*, la même difficulté ne peut manquer de surgir à propos de toute théorie métaphysique sur l'essence intime de ce qui est. Là encore les vérifications ne peuvent jamais être assez achevées pour que nous soyons certains qu'un jour les conséquences de l'hypothèse conçue par nous ne seront pas contredites. Seulement, ce n'est ici que la moindre des raisons de tenir pour incertaine l'hypothèse métaphysique la plus vérifiée sur l'essence intime du réel. Il en est une autre, infiniment plus inquiétante.

Pour nous en rendre compte, rappelons-nous, d'abord, les attitudes prises par les savants contemporains, à propos des théories qu'ils formulent sur la nature de la matière et des forces qu'ils étudient. On peut les ranger en deux catégories adverses.

Il existe, en premier lieu, tout un groupe de savants et de philosophes d'après lesquels les théories en question ont une valeur métaphysique incontestable. Du moment qu'une théorie suffit à rendre compte des faits établis, du moment que cette théorie n'est contredite

par aucun fait, du moment qu'elle est intelligible et simple pour l'esprit qui l'envisage, ces savants et ces philosophes n'hésitent pas à la proclamer certaine. Ils admettront donc, par exemple, sans faire de difficultés, que les corps sont effectivement composés de molécules réelles, que ces molécules sont effectivement réductibles en atomes non moins réels, que ces atomes, à leur tour, sont faits d'électrons ; ils admettront que toutes ces particules extrêmement petites s'agitent et évoluent les unes par rapport aux autres. Ils croiront que l'éther des physiciens est réellement quelque chose : ils se représenteront, dans cet éther, des ondulations dont ils connaîtront le nombre, l'amplitude et le mode de propagation. Et, sans doute, tous reconnaissent que, sur aucun de ces sujets, la science humaine n'a encore dit son dernier mot. Seulement, pour ceux qui sont dans cet état d'esprit, si les détails des théories sont encore appelés à changer, si, par exemple, le morcellement de la matière doit apparaître encore plus subtil qu'on ne le croit aujourd'hui, si la nature des vibrations moléculaires et celle des ondulations correspondantes restent à préciser, les grandes lignes du système actuel sur la matière et les forces ne changeront plus. La représentation cinétique de la matière et des divers phénomènes

qui s'y passent restera immuable. Dans ces limites, la doctrine de la science contemporaine sur l'essence de ce qui est possède une valeur absolue. — On trouve des représentants de cet état d'esprit dans l'école cinétique ; mais on en trouve également dans l'école dynamiste. Leurs hypothèses diffèrent sur plusieurs points ; l'autorité qu'ils accordent à leurs conclusions n'en est pas moins la même.

A ces philosophes et savants s'opposent ceux qui vont répétant, à qui mieux mieux, qu'on s'est décidément mépris sur le sens et la valeur des théories scientifiques. Ces théories, disent-ils, ne traduisent en aucune façon la réalité métaphysique : elles ne peuvent pas la traduire. La science ne peut découvrir et ne doit, par conséquent, chercher qu'une seule chose : une série de *moyens commodes* de nous représenter les phénomènes de l'univers, de les classer, de les calculer, de les prévoir. C'est pour cela qu'elle construit les schémas qu'elle crée. Et elle a grandement raison de les bâtir comme elle le fait, puisqu'ils fournissent à l'esprit une vision simplifiée des choses et un procédé de nature à les faire retenir mieux et plus complètement. Seulement de tels schémas n'expriment nullement l'essence de ce qui est. Tout se passe comme si les représentations qu'ils nous fournissent approchaient, au moins

en partie, la réalité. Mais c'est tout. Les théories en apparence métaphysiques de la science n'ont, en réalité, aucune valeur absolue. Ce ne sont que des « ruses » inventées par l'esprit pour mieux retenir et mieux prévoir. C'est là, du reste, ce qui justifie la science quand elle cherche, par-dessus tout, la simplicité et la clarté. Puisque les théories qu'elle construit n'ont pas d'autre but que d'être intellectuellement et pratiquement utiles, et ne peuvent avoir la prétention de nous dire ce qui est, plus elles sont lucides pour un esprit d'homme, plus elles sont cohérentes, plus elles permettent de grouper dans une vision unique une multitude d'éléments disjoints, plus aussi elles sont recommandables. Mais c'est un enfantillage, sous prétexte qu'elles ont ces qualités, d'en faire la base d'une interprétation métaphysique de l'univers.

De ces deux attitudes quelle est la bonne ? Ni l'une ni l'autre, à notre avis. La vérité est ailleurs. A supposer une théorie scientifique sur l'essence des choses reposant sur un nombre considérable de faits et s'accordant avec tous les faits connus, à supposer même qu'elle s'appuie sur la plus méthodique et la plus parfaite des expérimentations, nous ne pourrions pas encore dire que cette théorie soit ou ne soit pas expressive de la réalité méta-

physique. La vérification de sa valeur dernière ne serait pas achevée. Elle ne le serait pas, parce qu'*elle ne peut pas l'être.*

Pour comprendre pourquoi il en est ainsi, il suffit, semble-t-il, de réfléchir aux termes de la comparaison suivante (1). Supposons que nous ayons remis à un ingénieur une montre fermée et remontée. Supposons que cet ingénieur n'ait jamais vu aucune montre. Supposons que nous lui demandions de reconstituer, sans ouvrir la montre en question, un instrument semblable. Si cet ingénieur est habile, après avoir observé le modèle pendant un certain temps et avoir quelque peu tâtonné, il finira, peut-être, par découvrir un mécanisme qui fera tourner les aiguilles comme elles tournent dans la montre modèle. Aura-t-il, pour cela, reconstitué le véritable mécanisme de ce modèle lui-même ? Assurément, la chose n'est pas impossible. Car, le calcul et aussi la chance aidant, il a pu, après tout, retrouver, soit tout l'ensemble des engrenages du modèle, soit, tout au moins, leurs principales parties. Mais le contraire est également possible. Car une montre peut marcher de différentes façons. Il a donc pu construire une montre *toute dif-*

(1) La première idée d'une comparaison de ce genre se trouve dans Descartes, *Principes*, L. IV, par. 204.

férente de celle qu'on lui a remise, mais qui se comporte exactement de la même manière qu'elle.

Eh bien ! dans l'hypothèse d'après laquelle existe, indépendamment de nous, un monde auquel notre représentation correspond sans lui ressembler, le métaphysicien se trouve, devant la nature de la réalité, dans la même situation que l'ingénieur devant la montre. Nous voyons se produire des phénomènes de lumière, de chaleur, d'électricité, des combinaisons chimiques, des phénomènes vitaux. Ce sont là les indices dont nous disposons pour juger de ce qui est, comme l'ingénieur dispose de la connaissance qu'il a du mouvement des deux aiguilles et du tic tac du mécanisme. Nous nous demandons : que sont, dans leur nature propre, la lumière, la chaleur, l'électricité, la matière, la vie, étant donné leurs manifestations, comme l'ingénieur se demande quel est le dispositif intérieur qui permet à la montre de fonctionner comme elle le fait. Nous faisons, là-dessus, des suppositions, comme l'ingénieur fabrique des plans de montres possibles. Nous prévoyons ce qui doit se passer dans tel et tel cas, si nos suppositions sont fondées, comme l'ingénieur prévoit que tel modèle qu'il a conçu doit pouvoir marcher correctement. Nous réalisons les conditions dans lesquelles nous avons

prévu qu'un phénomène devait se produire pour voir s'il se produit, en effet, ou ne se produit pas, comme l'ingénieur fabrique le modèle dont il attend un résultat. Admettons que nous finissions par découvrir une supposition qui s'accorde avec les faits, comme l'ingénieur a fini par trouver une montre qui marche comme le modèle. Que faut-il penser de cette supposition ? Faut-il croire qu'elle soit la traduction exacte de ce qui est ? Assurément elle peut l'être, soit totalement, soit partiellement ; notre ingénieur ne pouvait-il pas, lui-même, avoir deviné, soit totalement, soit partiellement, la structure intime de la montre ? Faut-il croire qu'elle soit, au contraire, une simple représentation schématique recommandable uniquement en raison de sa commodité intellectuelle et pratique ? Assurément elle peut n'être également rien de plus : notre ingénieur ne pouvait-il pas, lui, aussi, avoir deviné, non pas le mécanisme véritable du modèle, mais simplement un mécanisme équivalent ? Et comment vérifier ce qu'il en est, tant qu'on ne recourt qu'à la méthode expérimentale ? Notre ingénieur possède un moyen suprême de juger, en dernière analyse, la valeur de son œuvre. C'est d'ouvrir la montre modèle et de regarder ce qu'il y a dedans. Mais nous, devant l'univers, nous ne saurions

disposer d'un pareil procédé. Nous ne pouvons ouvrir le boîtier de la nature et nous placer ainsi derrière les apparences, en face de la réalité. Car si nous avions un moyen de le faire, nous commencerions par l'employer, au lieu de nous condamner aux recherches difficiles, auxquelles, en fait, nous sommes forcés de nous livrer.

Mais n'y a-t-il pas au moins un procédé convenable pour améliorer la situation ? Voilà un groupe de phénomènes donnés. Supposons que nous puissions établir *a priori* qu'il n'est pas possible de concevoir plus d'un certain nombre de théories pour en rendre compte : soit, par exemple, trois théories. Supposons ensuite que nous puissions démontrer qu'une seule d'entre elles s'accorde avec les faits. N'aurons-nous pas, cette fois, fourni, de notre hypothèse, une vérification définitive et absolue ? On est tenté, d'abord, de répondre par l'affirmative. Mais quand on y regarde de plus près, on s'aperçoit qu'ici encore un doute subsisterait. Quand nous disons d'une théorie qu'elle est claire et simple, qu'est-ce que cela signifie ? Une seule chose : qu'*étant donné la structure spéciale de notre esprit d'homme*, nous la comprenons sans difficulté. Mais il n'en résulte aucunement que ce qui est clair pour nous le serait également pour une gre-

nouille ou une abeille. Il n'y a pas de clair absolu. De même, quand nous déclarons qu'une hypothèse est absurde, cela signifie seulement qu'elle apparaît contradictoire à notre esprit d'homme, *étant donné qu'il est fait comme il l'est.* Or pouvons-nous conclure, de ce qu'une hypothèse paraît absurde à notre esprit, qu'elle ne soit pas, malgré cela, véritable ? Après tout, la réalité métaphysique pourrait être d'une nature telle, qu'elle nous serait aussi « *impensable* » que la représentation des couleurs est impossible pour un aveugle né. Si nous avions un sens de plus, non seulement la solution de questions qui nous paraissent aujourd'hui insolubles, comme celle du rapport de l'esprit et de la matière, nous semblerait peut-être facile, mais encore ce qui nous a semblé jusqu'ici absurde nous paraîtrait, peut-être, tout naturel. Si nos yeux avaient eu le pouvoir que possèdent les forts microscopes, ils nous auraient révélé, du premier coup, la composition cellulaire des corps vivants, la nature véritable du sang, et l'existence, ainsi que le rôle, dans les maladies, de ces microorganismes dont Pasteur a eu tant de mal à prouver l'importance à ses contradicteurs. Mais, en nous révélant, du même coup, peut-être, la structure véritable des composés chimiques, en devenant sensibles

à une multitude de forces inconnues ou que nous commençons seulement à soupçonner, ils auraient peut-être aussi changé brusquement les notions que nous nous faisons du possible et de l'impossible. Qu'on se rappelle le passage de Crookes que nous citions tout à l'heure. Ici encore, il est singulièrement suggestif. Et, s'il en est ainsi, quelle valeur attribuer à une soi-disant preuve qui consisterait simplement à affirmer, sous prétexte qu'avec l'état particulier de nos sens et de notre raison nous ne pouvons pas faire plus de trois suppositions sur un sujet, qu'il n'y en a réellement pas plus de trois possibles dans l'absolu? Se fier sans réserve à un raisonnement de ce genre, c'est oublier tout ce qu'il entre de subjectivité dans nos convictions. En dernière analyse, la supposition exacte sur la véritable essence du réel peut toujours être précisément celle que la nature de notre structure sensorielle et mentale nous interdit de pouvoir faire, parce qu'elle n'est pas concevable pour notre esprit.

Finalement donc, une hypothèse métaphysique sur ce qui existe derrière les ombres que notre représentation nous fournit aurait beau s'accorder avec l'expérimentation la mieux conduite, nous ne pourrions pas dire encore avec certitude qu'elle exprime, ni non

plus qu'elle n'exprime pas la vraie essence de la réalité. Une telle hypothèse aurait assurément une très grande valeur de commodité pour nos représentations et nos prévisions. Elle en aurait, peut-être, également une très grande pour celui qui ne chercherait que du probable. Mais l'homme affamé de certitude ne pourrait se le dissimuler : il ne serait peut-être pas impossible de construire une autre hypothèse toute différente et cependant aussi capable de s'accorder avec les faits. La vérification expérimentale est donc, et, on peut l'ajouter, sera donc toujours impuissante à établir la valeur absolue d'une hypothèse sur l'essence de ce qui est.

V

Il ne nous reste plus qu'un seul cas à examiner. Ne serait-il pas possible d'établir *a priori* que les réalités dissimulées derrière les apparences ne peuvent manquer de posséder, soit tels caractères, soit tels autres ? Bien des métaphysiciens ont tenté cette aventure. Ce fut le rêve des Descartes, des Spinoza, des Leibniz, que la construction d'un système de métaphysique entièrement bâti sur le modèle des mathématiques. A vrai dire, tous ont

plus ou moins mélangé leurs soi-disant démonstrations d'éléments tirés de l'expérience. C'est ce que faisait, par exemple, Leibniz, lorsqu'il s'efforçait de prouver la réalité et de déterminer la nature des monades (1). Il partait d'un fait : il existe des composés ; de ce tremplin, il s'élançait et ne raisonnait plus guère qu'*a priori* : puisqu'il y a des composés, disait-il, il y a donc aussi du simple : tout ce qui est étendu est décomposable ; le simple ne peut donc pas être étendu : ce qui existe sans être étendu ne peut être qu'une substance immatérielle : la monade doit donc présenter ce double caractère d'être, à la fois, substantielle et de la même nature que les âmes : et le raisonnement se poursuit ainsi, se retrempant, de temps à autre, dans les faits d'expérience, mais presque exclusivement guidé par des considérations démonstratives. Supposons donc qu'un philosophe, tout pénétré d'esprit mathématique et à prioriste, ait réussi à développer ainsi, sans jamais manquer à la logique, une série de raisonnements parfaitement cohérents et solides. Serons-nous en droit de considérer la doctrine qu'il aura bâtie de cette manière comme l'expression certaine de la nature des choses ?

(1) *Monadologie*, premiers paragraphes.

Nous avons déjà dit, dans notre premier chapitre, en quoi consiste la méthode de preuve *a priori*. Poser un certain nombre de propositions, puis en établir soit une, soit plusieurs autres en montrant que, pour pouvoir rejeter celles-ci, il faudrait renoncer, du même coup, soit à l'une, soit à plusieurs de celles que l'on a acceptées d'abord, voilà les deux actes successifs caractéristiques de cette méthode. « *Omnis demonstratio est reductio ad absurdum* », écrivait Leibniz. Cette formule a gardé toute sa vérité.

D'où deux ordres de conséquences capitales pour notre sujet.

Evidemment, d'abord, une preuve *a priori* n'a de portée qu'aux yeux de quiconque commence par admettre la valeur de certains axiomes. Assurément, ces axiomes, nous ne les formulons pas toujours. Assurément même, nous n'en avons ordinairement aucune conscience. C'est pourtant bien seulement parce que nous pensons comme si nous en avions conscience et comme si nous leur attribuions une nécessité absolue que nous considérons nos conclusions comme établies. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'examiner une démonstration *a priori*, soit d'ordre qualitatif, soit d'ordre mathématique. — J'ai posé, comme première convention initiale, que « tout homme

est mortel » ; je pose ensuite, comme une constatation de fait, que « Pierre est homme » : je me sens comme contraint d'en conclure que, par suite, « Pierre est mortel ». C'est, évidemment, parce que je suis fait de telle sorte que je ne puis pas admettre qu'une chose puisse être à la fois elle-même et son contraire en même temps et sous le même rapport. Supposons, en effet, que je puisse considérer cet axiome comme faux ou comme douteux. La conclusion de mon syllogisme cessera de me paraître nécessaire. Si je puis admettre que tout homme peut être à la fois mortel et non mortel, la présence, dans Pierre, des qualités humaines n'implique évidemment plus d'une manière inévitable celle de la mortalité. Que conclure, dès lors, des prémisses posées ? — Voici maintenant une démonstration mathématique. Quand j'ai une fois formulé l'équation $ax^2 + bx + c = o$, j'ai l'impression que la valeur de x est nécessairement représentée par la formule : $x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$.
Pourquoi considérai-je donc une telle conclusion comme inévitable ? C'est, évidemment, non pas seulement parce que j'admets un certain nombre de théorêmes d'algèbre antérieurement démontrés, mais encore parce que je crois implicitement à la nécessité de

cette proposition axiomatique : deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles. Pour démontrer ma conclusion, il me faut procéder, en effet, à toute une série de substitutions d'équations les unes aux autres. Or, si je considère plusieurs de ces équations comme substituables, c'est parce que je les sais toutes égales à une même quantité zéro. Que, par un miracle, je cesse de penser comme si j'estimais nécessaire l'axiome précité, et, brusquement, ce qui me semblait vérité démontrée perd à mes yeux toute nécessité. — Bref, ce qui, certaines prémisses une fois admises, nous fait juger certaines conclusions nécessaires par rapport à elles, c'est la nature des axiomes que notre structure mentale d'homme nous impose.

Seulement il faut quelque chose de plus pour qu'une proposition prouvée *a priori* nous paraisse *absolument* nécessaire. La valeur que nous attribuons à nos axiomes ne nous contraint, en effet, à conclure d'une certaine manière que *relativement aux prémisses posées*. Pour qu'une conclusion nous semble non plus relativement, mais entièrement nécessaire, ses prémisses elles-mêmes doivent donc nous sembler aussi pourvues de nécessité. En fait, nos raisonnements *a priori* se développent rarement dans une pareille atmosphère. En général,

quand nous raisonnons *a priori*, nous avons commencé par admettre les prémisses de notre raisonnement, soit pour des motifs d'ordre expérimental, soit par simple convention. Nos conclusions n'ont, par suite, pour notre esprit, rien d'absolu. Nous voyons bien qu'elles sont inévitables, une fois posées les affirmations dont elles dépendent. Mais ces affirmations elles-mêmes n'ont de valeur à nos yeux que dans certaines limites. Par exemple, je me dis : la loi de Mariotte étant supposée vraie, le gaz hydrogène doit, à toutes les températures, occuper un volume inverse de la pression qu'il supporte. La conclusion me paraît nécessaire si la loi de Mariotte est, en effet, incontestable. Reste à savoir si celle-ci l'est en effet. — Un système métaphysique développé *a priori* ne me semblerait donc *entièrement nécessaire* que s'il reposait sur un groupe de propositions que je croirais également pourvues de nécessité.

Il n'en faut pas davantage pour comprendre à quel point il est sage, en métaphysique, de se défier du raisonnement *a priori*.

Ici encore, nous userons d'une comparaison.

Supposons un animal très différent de nous-mêmes : par exemple, une fourmi. Admettons, pour un instant, que cette fourmi ait les facultés indispensables pour réfléchir. Imaginons de plus que, s'étant aperçue de la différence

qui existe entre les apparences qu'elle perçoit et la réalité métaphysique, elle s'efforce de construire, pour elle-même, *a priori*, un système des choses expressif de cette réalité. Qu'arrivera-t-il ? Fatalement, deux choses : elle commencera par poser comme des évidences incontestables un certain nombre de prémisses et d'axiomes ; elle en déduira ensuite toute une série de conséquences, logiquement établies, sur la nature des réalités. Supposons qu'elle ait réussi à mener à bien ce travail sans jamais introduire, dans la chaîne de ses raisonnements, aucune proposition extraite de l'expérience. Elle aura probablement l'impression, en finissant, qu'elle a réellement découvert l'essence de ce qui est et le moyen de démontrer qu'elle la connaît, en effet. Faut-il donc croire qu'elle aura raison d'avoir cette impression ? C'est se demander si, en se fiant à ce qui paraît évident à son esprit de fourmi, l'insecte se fie bien à des propositions valables pour la connaissance du réel.

D'où vient donc qu'un être quelconque considère une proposition comme évidente ? Nous l'avons dit dans notre premier chapitre. Une proposition n'apparaît, à un être, évidente et nécessaire, qu'en raison de sa structure cérébro-mentale et des résistances que celle-ci

lui oppose quand il cherche à révoquer cette proposition en doute.

Mais alors une suspicion va naître à propos de notre fourmi et de la valeur métaphysique du système qu'elle s'est construit. A-t-elle, demandions-nous, en menant toute sa réflexion *a priori*, réussi à pénétrer jusqu'à la réalité ? Commençons par le reconnaître : cela est fort possible. Il y a, peut-être, en effet, entre les lois profondes des choses et les principes qui paraissent évidents à un esprit de fourmi, pour une raison ou pour une autre, une correspondance exacte. Il est possible, par suite, qu'en posant ses premières propositions au nom de leur évidence, la fourmi se soit placée au point de vue convenable pour pénétrer le fond de l'être. Il est donc possible aussi que, sans sortir du pur raisonnement, elle ait, du même coup, deviné l'essence du réel. Mais n'hésitons pas davantage à le reconnaître : le contraire est également possible. Ce qui est évidence pour un esprit de fourmi est-il, en effet, conforme à la réalité métaphysique ? Assurément, l'évident pour une fourmi ne peut manquer de s'accorder avec les apparences que lui fournissent ses sens : sans quoi elle ne le tiendrait plus pour tel. Mais le même accord existe-t-il avec la réalité que la fourmi s'efforce de connaître ?

Non seulement cela n'est pas sûr, mais encore il y a des chances en faveur de l'opinion inverse. La nature a, en effet, protégé, chez les vivants, les représentations qui leur sont indispensables pour subsister dans un milieu donné. Or, nous le savons par l'exemple des sens, il n'est pas nécessaire, pour que des représentations soient utiles, qu'elles soient, en même temps, exactes. La structure mentale et nerveuse d'une fourmi pourrait donc être une combinaison adaptée à cette fonction : permettre à la fourmi de vivre, en lui donnant le sentiment de l'évidence de certaines propositions utiles pour sa conduite et la protection de son espèce, quoique, en dernière analyse, ces propositions représentent aussi mal le réel que le font les sensations elles-mêmes. Si, par hasard, il en était ainsi, notre fourmi, en posant ses évidences initiales, se trouverait, du même coup, et dès le début, hors du vrai. Elle y resterait, par suite, après cela, d'un bout à l'autre de ses raisonnements. Son système représenterait, peut-être, l'idée qu'un esprit de fourmi est condamné à se faire s'il raisonne *a priori* sur la nature du réel. Mais une telle idée pourrait fort bien, en dernière analyse, être tout à fait intacte.

Et le point grave, c'est qu'il n'existe aucun procédé concevable pour tirer l'esprit de notre

fourmi du doute auquel elle serait condamnée si elle faisait l'examen de conscience que nous venons de tenter pour elle. Comment pourrait-elle, en effet, vérifier l'exactitude de ses conceptions ? Impossible *a posteriori* ; il faudrait comparer la construction établie *a priori* avec la réalité elle-même : mais il faudrait, pour cela, déjà connaître celle-ci, ce qui supprimerait le problème. Impossible *a priori* : car la méthode *a priori* est précisément celle dont la valeur métaphysique est en question ; les plus beaux raisonnements du monde sont incapables d'établir que les raisonnements ont une valeur absolue. En dernière analyse, si notre fourmi était sincère, elle devrait se l'avouer : un système comme le sien serait, peut-être, adéquat à la réalité métaphysique ; mais il pourrait aussi bien ne pas l'être, sans qu'elle puisse le vérifier.

Eh bien ! quelle différence y a-t-il, à cet égard, entre la fourmi que nous venons d'imaginer et nous-mêmes ? Nous aussi, nous avons un cerveau d'homme qui n'est pas moins caractérisé dans sa structure que ne l'est un système nerveux de fourmi. Nous aussi, nous avons une structure mentale qui correspond à notre structure cérébrale. Nous aussi, nous avons des évidences d'hommes qui s'imposent irrésistiblement à nos esprits d'hommes

cultivés. Que nous construisions *a priori* un système fondé sur ces évidences, il se peut qu'il nous apparaisse nécessaire. Mais la nécessité qu'il prendra à nos yeux prouvera-t-elle suffisamment son accord avec la réalité ? Sans doute, si notre esprit se trouve, pour une raison ou pour une autre, en harmonie entière avec cette réalité, le nécessaire pour lui est aussi ce qui est. Mais rien ne nous garantit qu'il en soit effectivement ainsi. Après tout, les évidences, les axiomes dont nous partons peuvent être des propositions auxquelles il nous est fort utile de croire, mais qui sont dénuées de toute valeur spéculative. Et rien ne peut, plus que notre fourmi, nous rassurer entièrement sur ce point. Car nous ne pouvons, nous non plus, compter, pour nous tirer d'un doute si nécessaire, ni sur l'expérience, ni sur le raisonnement.

En somme, nous pouvons bien essayer de construire *a priori* un système qui nous paraisse entièrement démontré, par rapport à certaines propositions initiales que nous jugeons évidentes. Mais ce que nous jugeons évident est-il conforme à la réalité ou n'est-il, à nos yeux, une vérité, que parce que nous avons l'esprit fait comme il l'est ? Sur un tel point, nous n'avons et ne pourrons jamais avoir que des impressions, des opinions et des croyances.

La conclusion s'imposerait, même si l'histoire et la psychologie comparée établissaient que les évidences ont toujours été les mêmes pour tous les hommes. Mais elle s'impose infiniment davantage, quand on réfléchit à la diversité des propositions qui ont paru évidentes dans les différents lieux et les différents temps.

M. Lévy Bruhl (1) a fortement montré que les procédés de raisonnement qui président à la constitution des croyances chez les races primitives dénotent, chez elles, un état de formation de la raison qui ne s'accorde guère avec celui qu'on trouve chez les civilisés dressés par des siècles de vie sociale complexe et de réflexion scientifique diffuse. Mais, même sans remonter aux sociétés sauvages, on peut le constater : bien des propositions ont passé jadis pour axiomatiques et évidentes puis ont fini par mourir. Il fut une époque où c'était un axiome que cette proposition : « le semblable seul peut agir sur le semblable ». Il en fut une où tous les esprits cultivés admettaient comme évident ce principe : « tout ce qui existe a un but, une cause finale ». Il en fut une où la raison universelle des savants déclarait que « la nature ne procède point par bonds ». Or, aujourd'hui, rien de tout

---

(1) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

cela ne s'impose plus avec évidence. Le premier de ces axiomes d'autrefois est, aux yeux de celui qui pense à l'heure actuelle, une erreur. Le second est au moins douteux. Le troisième, qui conserve toute sa valeur en mathématiques, est contredit par l'expérience ; M. Rabier l'a fait justement observer : un choc violent sur de la dynamite provoque une explosion ; la chute d'une poussière sur la même substance n'y détermine rien du même genre. L'évidence *a priori* d'autrefois s'est évanouie. Elle a fait place tantôt au doute, tantôt à une certitude inverse. Et même, sans aller si loin, parmi les propositions qui passent pour axiomatiques aux yeux des savants contemporains, il en est de très inégalement ancrées dans les esprits de la majorité. Sans doute, plusieurs de nos axiomes actuels sont fortement consolidés ; tous les esprits les admettent implicitement ou explicitement avec la même conviction. Ce sont les axiomes qui président à nos raisonnements déductifs *a priori* : « une chose ne peut pas être à la fois elle-même et son contraire en même temps et sous le même rapport », « deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles. » Mais tous les hommes sont-ils aussi pleinement convaincus de la valeur d'axiomes comme ceux-ci : « tout fait a une cause » ; « les mêmes causes produisent

les mêmes effets ? » Assurément, les savants, en général, et même ceux qui ont simplement une culture scientifique prononcée n'en doutent pas. Cela empêche-t-il, non seulement les quatre cinquièmes de l'humanité, mais encore nombre d'hommes très cultivés d'admettre implicitement les exceptions les plus graves à ces formules soi-disant absolues ? Cela empêche-t-il la plupart des hommes de croire, par exemple, que leur prière aura pour effet de faire miraculeusement écarter les nuages, cesser les maladies, évoluer les phénomènes économiques au rebours des lois naturelles ? Cela empêche-t-il la quasi-unanimité des hommes de croire au libre arbitre humain, ce qui contredit le déterminisme universel ; car s'il y a un libre arbitre, il n'est plus vrai que tout fait ait une cause, ni que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. Sont-ce donc là des axiomes définitivement assis ? Ne sont-ce pas plutôt des axiomes en formation ? Et alors, s'il y a des évidences qui meurent et d'autres qui naissent, si, par suite, notre structure mentale d'hommes n'est pas figée dans une position immuable, si, comme les évolutionnistes le pensent, elle est susceptible de transformations, pouvons-nous vraiment admettre qu'une proposition, par cela seul qu'elle paraît évidente, soit à nous, soit

à tous les hommes instruits de notre temps, soit à tous les individus actuels instruits ou incultes, doit être considérée comme un principe suffisamment sûr pour la connaissance de la réalité ? Assurément la chose n'est pas impossible ; l'adaptation de nos facultés mentales à la nature peut être suffisamment achevée pour que l'évident aux yeux d'un de nos esprits cultivés modernes soit l'expression exacte du réel. Mais rien ne peut, ni ne pourra jamais nous garantir qu'il en soit effectivement ainsi.

Quand nous aurions, par suite, construit, sur des propositions qui nous sembleraient évidentes, un système d'idées qui nous paraîtrait irréfutable et adéquat à la réalité, nous devrions nous demander encore : est-ce que ce système traduit bien exactement ce qui est ou est-il simplement ce qu'un esprit de notre temps, doué de sens d'homme, au courant des connaissances humaines actuelles, et amoureux de logique humaine, ne peut pas manquer de s'imaginer sur ce sujet quand il raisonne *a priori ?*

VI

Résumons-nous donc. Celui qui rejette l'hypothèse solipsiste en métaphysique admet,

par cela seul, que quelque chose de réel correspond, indépendamment de lui, aux représentations que sa conscience lui fournit. Il est, par suite, obligé de se demander quelle est la nature de ce quelque chose. Or l'étude, même la plus superficielle, de ses sens et de leur mode de fonctionnement le contraint à le reconnaître : la représentation qu'il a naturellement de ce qui l'entoure ne traduit pas exactement la véritable essence de ce qui est. S'il veut pénétrer jusqu'à elle, il est donc forcé de se livrer à des hypothèses. Seulement, quelle que soit la manière dont il s'efforce d'en contrôler la valeur, raisonnement *a priori* ou vérification *a posteriori*, il est forcé d'avouer finalement, que sans doute, ses suppositions peuvent être l'expression de la réalité, mais qu'elles peuvent aussi ne pas l'être. Toute hypothèse sur l'essence des choses indépendantes de l'esprit reste, en dernière analyse, invérifiée... parce qu'elle est invérifiable.

Cette conclusion implique une conséquence grave. Même à supposer que nous réussissions, sur un point, à percer le voile des apparences, à pénétrer jusqu'à la réalité et à vérifier que nous l'avons fait, nous ne pourrons jamais posséder une métaphysique scientifique *complète.*

pas adéquates à la réalité, il y a un abîme. Or cet abîme, rien ne peut ni ne pourra jamais nous garantir, d'une façon incontestable, qu'en effet, nous l'ayons franchi.

CHAPITRE VI

Le troisième invérifiable :

La valeur de l'intuition interne pour la connaissance métaphysique.

I

Nous ne pouvons, étant donné les moyens l'information et de preuve dont nous disposons, lécouvrir une solution *entièrement vérifiée*, ii de la question de savoir quelle est l'étendue lu domaine sur lequel doit porter la réflexion nétaphysique, ni de celle de savoir comment loivent être résolus les problèmes métaphy-iiques qui ne sauraient être traités que par le aisonnement appuyé sur l'expérience ou con-luit *a priori*. Une métaphysique *complète* et lémontrée dans toutes ses parties est donc, et era donc toujours, une œuvre dont la réali-ation surpassera les forces de l'esprit humain.

Mais n'est-il pas possible de saisir, au moins ur un point, d'une façon certaine, la nature le l'absolu ? N'est-il pas possible, par suite, défaut d'une science complète de la méta-physique, de construire une science, incomplète

pas adéquates à la réalité, il y a un abîme. Or cet abîme, rien ne peut ni ne pourra jamais nous garantir, d'une façon incontestable, qu'en effet, nous l'ayons franchi.

CHAPITRE VI

Le troisième invérifiable :

La valeur de l'intuition interne pour la connaissance métaphysique.

I

Nous ne pouvons, étant donné les moyens d'information et de preuve dont nous disposons, découvrir une solution *entièrement vérifiée*, ni de la question de savoir quelle est l'étendue du domaine sur lequel doit porter la réflexion métaphysique, ni de celle de savoir comment doivent être résolus les problèmes métaphysiques qui ne sauraient être traités que par le raisonnement appuyé sur l'expérience ou conduit *a priori*. Une métaphysique *complète* et démontrée dans toutes ses parties est donc, et sera donc toujours, une œuvre dont la réalisation surpassera les forces de l'esprit humain.

Mais n'est-il pas possible de saisir, au moins sur un point, d'une façon certaine, la nature de l'absolu ? N'est-il pas possible, par suite, à défaut d'une science complète de la métaphysique, de construire une science, incomplète

sans doute, mais partiellement vérifiée, de l'essence intime de l'être ? Une telle science aurait, par elle-même, une grande valeur. Elle fournirait, d'autre part, un document de premier ordre à ceux qui sont d'avis de se contenter de probabilités dans les matières où toute vérification définitive est impossible. Elle mériterait donc encore de retenir l'attention toute particulière des hommes. Elle le mériterait d'autant plus, qu'aucune science ne peut se prétendre achevée et que, sans doute, aucune ne le sera jamais.

Or il y a une voie dont nous n'avons pas encore parlé et qui, *a priori*, ne semble pas incapable de nous conduire où nous voulons aller. Cette voie, c'est celle de l'intuition intérieure qu'on a appelée aussi, tantôt, expérience interne, tantôt, observation intérieure, tantôt, aperception immédiate, tantôt, intuition tout simplement, tantôt, introspection. Elle consiste, nous l'avons dit, dans un retournement de la conscience sur elle-même. Au lieu de se répandre dans l'observation des phénomènes qui se succèdent à travers l'espace et le temps, ou de se perdre dans des démonstrations *a posteriori* ou *a priori*, la conscience s'examine ici directement. Le moi, fragment de la réalité, cherche à prendre connaissance de cette réalité par le sentiment qu'il a de lui-même. Face à face avec

sa propre façon d'être, n'est-il pas, en effet, face à face avec l'absolu ?

En fait, cette voie a paru, soit la seule praticable, soit la meilleure, à plusieurs métaphysiciens. En fait aussi, c'est en la suivant que les plus récents de ceux qui se croient en possession d'une métaphysique certaine, je veux dire M. Bergson et ses disciples, ont découvert leurs certitudes fondamentales. Il sera donc sage, pour bien préciser les termes que nous avons à discuter, que nous commencions par examiner la façon dont ces métaphysiciens ont procédé et procèdent encore.

II

Le premier des métaphysiciens modernes chez lesquels on trouve un usage net et conscient de l'intuition interne est Descartes. On se rappelle les principes de la méthode cartésienne telle qu'elle est exposée dans les célèbres « *Regulæ ad directionem ingenii* ».

Pour établir une science vraiment solide, c'est-à-dire aussi certaine que les mathématiques, il faut exécuter successivement deux opérations. D'abord, dégager *par intuition* un certain nombre de propositions tout à fait indubitables, qui lui serviront de base et d'assises. Ensuite, tirer par voie de *déduction*, de ces pro-

positions primitives, les conséquences qu'elles comportent. L'*expérience* servira seulement, quand un problème comporte plusieurs solutions possibles, à faire connaître celle que Dieu a choisie (1). La philosophie se fera ainsi par une triple opération : détermination intuitive de principes indiscutables ; travail de déduction qui descendra de la cause aux effets ; travail d'expérience qui remontera des effets constatés aux causes déjà connues. Tout le développement de la philosophie de Descartes est en rapport avec ce programme. C'est pourquoi, dès l'abord, il s'emploie à chercher quelques propositions dont la vérité soit établie par la simple intuition ; il compte les découvrir par le doute méthodique. Nous devons nos croyances, les unes, au témoignage de nos sens, les autres, au témoignage de notre raison. Pouvons-nous donc nous fier soit aux uns, soit à l'autre, pour établir, à la base de la métaphysique, des propositions hors de doute ? Descartes se croit autorisé à affirmer le contraire. Nos sens nous trompent quelquefois, soit sur l'existence des choses, soit sur leurs qualités ; pourquoi donc ne nous tromperaient-ils pas toujours ? D'autre part, notre raison n'est pas infaillible ; du reste, rien

(1) *Discours de la Méthode*, 6me partie.

ne nous garantit que nous n'ayons pas été créés par un lutin malfaisant qui se soit plu à vouloir nous tromper. Nous ne devons donc nous confier immédiatement ni à nos sens, ni à nos raisonnements pour la connaissance de l'absolu.

C'est à cet instant qu'apparaît, pour la première fois, l'aperception immédiate interne dans la philosophie.

Au moment où toute méthode pour la découverte d'une proposition entièrement sûre semble condamnée à avorter, Descartes constate, par l'expérience qu'il possède de ses propres états de conscience, l'existence de sa pensée. L'intuition intime de son propre moi par lui-même lui impose l'affirmation du « je pense ». Or il suffit de décomposer analytiquement cette proposition pour la ramener à celle-ci : « Je *suis* pensant. » La vision directe de la pensée par elle-même est donc l'intuition immédiate d'une réalité, d'un être pensant. Et il faut dire : « je pense, donc je suis » et non pas : « je cours ou je parle, donc je suis ». Car on peut croire courir ou croire parler sans courir ou parler réellement, comme cela se produit dans les rêves. Mais on ne peut, en aucune façon, croire penser, sans penser. D'autre part, il est impossible de se tromper ou d'être trompé sur ce point, fût-ce par le plus malin des lutins mal-

faisants. Car pour se tromper ou être trompé par les autres, il faut penser, c'est-à-dire être pensant. Du reste, il est faux que cette proposition : « je pense, donc je suis » soit la conclusion d'un raisonnement qui supposerait cette prémisse non vérifiée et douteuse : « pour penser, il faut être ». Si Descartes a pu laisser croire, par certaines de ses expressions, que cette idée était la sienne, il s'est expliqué ensuite sur la question (1). L'existence du moi qui pense est, pour celui qui pense, une certitude de l'ordre des intuitions et non pas des conclusions raisonnées. Le moi se saisit directement comme moi étant et pensant, parce qu'il se saisit, par un acte unique de conscience, par une simple « inspection de l'esprit », comme moi *étant pensant.*

Et Descartes n'hésite pas à l'affirmer : ce que l'expérience intime du moi par lui-même lui révèle ainsi, c'est l'existence d'une substance pensante. Le moi est une « chose pensante » dont la réalité est plus assurée que celle d'aucune autre chose. Tout ce que le moi se représente pourrait n'être, en effet, que représentation de ce moi. Tant que l'existence de Dieu n'est pas démontrée, on ne peut être sûr de la valeur d'aucun raisonnement, ni, par suite, de la réalité

---

(1) Réponses aux deuxièmes objections et réponses aux objections de Gassendi.

de quoi que ce soit d'autre que le moi lui-même. Il faut être certain de la véracité divine pour pouvoir considérer comme indiscutables l'existence de réalités indépendantes du moi et la valeur d'une théorie sur leur nature. Mais il n'est besoin de rien de tel, pour que le moi se saisisse lui-même comme substance. Et, assurément, toute l'essence de la substance moi ne consiste que dans le fait de penser. Il n'en est pas moins vrai que l'acte de la pensée justifie l'affirmation de l'existence du moi comme chose. Et l'indépendance de la chose pensante par rapport à la chose étendue s'imposera d'elle-même à la réflexion, dès que l'existence de cette dernière et la détermination de sa nature auront été, l'une, démontrée, l'autre, achevée.

Mais l'existence du moi comme substance pensante n'est pas la seule proposition que Descartes tire de l'intuition immédiate qu'il a de lui-même. Il en extrait encore l'affirmation de l'existence, chez le moi, d'un libre arbitre. Le mot liberté a, chez lui, deux significations distinctes. Pour Descartes, un être est libre quand il possède le pouvoir de choisir indifféremment entre deux partis : par exemple, d'affirmer et de nier une même chose. Ce genre de liberté ne consiste, dit-il, que dans un indivisible. On l'a tout entier ou pas du tout. C'est une simple capacité de choix qui n'admet pas

de degrés. En ce sens, Dieu n'est pas plus libre que l'homme (1). D'autre part, un être tend toujours vers une certaine fin, un certain bien ; il peut donc arriver que cet être, ou se trompe, en agissant, sur les voies et moyens qui ont des chances de le conduire vers le bien auquel il tend, ou se dirige avec une notion exacte de ce qui convient à sa nature. Posons alors cette définition : « un être est libre quand il fait ce qu'il veut » ; la conséquence s'impose : quiconque se trompe sur ses vraies aspirations et le moyen de les satisfaire, fait autre chose que ce qu'il veut ; quiconque, au contraire, voit juste en la matière fait précisément ce qu'il veut. Le second est donc libre, tandis que le premier ne l'est pas. Et, naturellement, la liberté ainsi conçue admet une multitude de degrés. Car un homme peut, par exemple, être engagé par sa conduite dans une voie qui s'harmonise plus ou moins avec les tendances de sa nature. Il est alors plus ou moins libre et il l'est d'autant plus qu'il a un sentiment plus exact de son souverain bien (2). Naturellement, l'intuition n'a rien à nous dire sur la liberté, à ce second sens du mot. Mais c'est à elle que, d'après Descartes, nous devons la connaissance incontestable de notre libre

---

(1) *Méditations*, IV.
(2) *Méditations*, II et *Lettre au Père Mersenne*, XLIII.

arbitre. L'existence de son libre arbitre est, pour chaque individu, une des plus communes notions. Je me sens libre donc je suis libre. Je me sens capable d'affirmer et de nier une même chose : donc j'en suis capable. Toutes les preuves cartésiennes de la liberté du moi tiennent dans cette formule. C'est l'expérience intime qui révèle au moi son indépendance. C'est l'intuition du libre arbitre qui garantit son existence.

Voilà les principaux points que Descartes se croit en droit d'établir à l'aide de l'expérience immédiate interne. En le faisant, il donne un exemple qui va être suivi.

On trouve, chez Leibniz, certaines traces de la même méthode, et Leibniz est, par là, une sorte d'intermédiaire entre Descartes et Maine de Biran.

Nous avons déjà eu l'occasion de dire plus haut comment Leibniz détermine la nature de la monade. Il part, comme d'un fait, de l'existence des composés. Il en conclut qu'il existe, par suite, nécessairement, aussi, du simple. Le simple, pour lui, ne peut être que l'indécomposable. Toute cette partie du système ne dépend que de l'expérience ordinaire et du raisonnement. Mais il faut, maintenant, trouver un type de substance à la fois existante, simple et indécomposable. C'est à ce moment-là qu'inter-

vient, pour la première fois, chez Leibniz, l'intuition interne. Et, en effet, il prend, pour modèle d'unité substantielle, celle du moi pensant. Or, comment acquérons-nous la notion, et de ce moi pensant, et de son unité, sinon par l'expérience intérieure que nous avons de nous-mêmes ? Comme tout disciple dissident, Leibniz a dit beaucoup de mal de Descartes qui fut son maître. Il lui a reproché notamment, de n'avoir pas, après avoir démontré l'existence de notre pensée à l'aide du « *cogito, ergo sum* », prouvé d'une façon suffisante que cette pensée ne dépendait pas d'autre chose, et, par exemple, de la vie du corps (1). Mais, sans formuler à son tour, de nouveau, l'argument de Descartes, il l'adopte tacitement. Il ne doute pas un seul instant, quand il se sent penser, qu'il ne soit une substance pensante. Il ne doute pas un seul instant de l'unité métaphysique de son être substantiel. Or d'où procèdent, chez lui, ces convictions et les conclusions qu'il en tire ? L'expérience intérieure de son moi par lui-même est évidemment la seule source où il ait pu les puiser. C'est parce qu'il se sent être et être un qu'il se croit en droit d'affirmer que « tout est partout comme chez lui » (2).

---

(1) Ed. Gerh., t. IV, p. 365.
(2) *Corr. avec Sophie Charlotte*, Gerh. t. III, p. 343.

Aussi bien a-t-il, dans divers passages dont Maine de Biran paraît être parti, fait, à ce sujet, des déclarations explicites. Locke attribue l'origine de certaines de nos idées à ce qu'il appelle la réflexion. Leibniz fait observer qu'une telle réflexion « n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous. » Et c'est par cette réflexion qu'il explique la connaissance que nous avons d'un certain nombre de choses. « Cela étant, écrit-il, peut-on nier qu'il y a beaucoup d'inné en notre esprit puisque nous sommes innés pour ainsi dire à nous-mêmes et qu'il y a en nous-mêmes : être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir et mille autres objets de nos idées intellectuelles (1) ». Et ailleurs : « Je voudrais bien savoir comment nous pourrions avoir l'idée de l'être si nous n'étions des êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous (2). » Il semble considérer ainsi, consciemment, certaines de nos notions métaphysiques les plus essentielles comme des produits de l'acte réflexif que nous accomplissons en nous regardant vivre intérieurement. Toutefois, une grosse obscurité subsiste, sur ce point, dans sa doctrine. D'abord, il ne dis-

---

(1) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, préface, Gerh. V, p. 45.
(2) *Ibid.*, L. I, Gerh. V, p. 71.

tingue pas l'intuition, en quelque sorte, expérimentale, qui nous ferait connaître l'être, en nous donnant la vision directe de notre substance, de l'intuition rationnelle qui nous ferait découvrir en nous des idées et principes innés au sens cartésien du mot. Ensuite, le lecteur de la *Monadologie*, y trouve un texte embarrassant ; au lieu d'y attribuer aux actes réflexifs la connaissance des idées rationnelles, Leibniz semble y faire dépendre de cette connaissance les actes réflexifs eux-mêmes. « C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux actes réflexifs qui nous font penser à ce qui s'appelle moi, et à considérer que ceci ou cela est en nous ; et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes (1) ». Le simple rapprochement de ces divers passages suffit à l'établir : Leibniz a fait un usage important et conscient de l'expérience intérieure. Mais il n'a pas cru nécessaire d'élucider complètement et de préciser l'emploi qu'il en faisait.

Du reste, Leibniz n'a jamais été atteint, pour ainsi dire, de la superstition de l'aperception

(1) *Monadologie*, paragr. 30.

immédiate interne. Rappelons-nous certaines des parties de sa théorie de la liberté. Alors que Descartes n'hésite pas à se confier à cet argument : je me sens libre, donc je suis libre; alors que, par suite, il s'attribue immédiatement, sur le témoignage intérieur de sa propre conscience, un pouvoir indifférent de choisir entre deux contraires, Leibniz se refuse absolument à une telle méthode et à une telle conclusion. Admettre un libre arbitre, au sens cartésien du mot, ce serait violer, à la fois, le principe de contradiction et le principe de raison suffisante. La notion d'un libre arbitre est une notion contradictoire comme le serait celle d'une sphère cubique. « *Omnino statuo*, écrit-il, *potentiam se determinandi sine ulla causa, seu sine ulla radice determinationis, implicare contradictionem uti implicat relatio sine fundamento* (1) ». Et, en effet, qu'est-ce que ce libre arbitre qu'on suppose ? Une force ? Alors c'est quelque chose de déterminé qui ne peut manquer d'agir avec ses déterminations. Un simple pouvoir de créer de la force qui ne soit pas lui-même une force ? Alors ce n'est rien du tout : ce n'est qu'un zéro, Et « une fiction que la nature ne connaît pas. » Leibniz fait, du libre arbitre, une notion « qui ne saurait se trouver que dans les livres des

---

(1) *Corr. avec des Bosses*, Gerh., t. II, p. 420 (1711).

Philosophes et sur le papier (car ils ne sauraient pas même concevoir la notion dans leurs têtes, ni en faire voir la réalité par aucun exemple dans les choses) » (1). D'autre part, le principe de raison suffisante proclame que « rien n'arrive dont il n'y ait une raison suffisante ». Or quelle sera la raison d'un acte issu du libre arbitre de l'homme ? La décision de ce libre arbitre, sans doute. Mais d'où vient, à son tour, une telle décision ? Faut-il la faire dépendre d'une autre décision antérieure du même libre arbitre ? La question n'est alors que reculée et non pas résolue. Car d'où procède, à son tour, cette seconde décision ? On est acculé : ou le libre arbitre se détermine sans cause, ce qui détruit le principe de raison suffisante, ou il n'y a pas de libre arbitre. Mais nous nous en sentons un ? Voilà où Leibniz se sépare nettement des apôtres de l'aperception immédiate interne ; cette considération, décisive pour eux, ne l'arrête qu'un instant. Le sentiment que nous avons de notre libre arbitre n'est qu'une illusion. Il s'explique par l'ignorance où nous sommes des causes qui nous font agir. Nos actions dépendent de deux ordres de raisons. Les unes sont les motifs conscients par rapport auxquels nous

(1) *Théod*, Gerh., VI., p. 333.

nous déterminons ; les autres sont les dispositions inconscientes de notre caractère qui nous poussent à l'action. En agissant, nous ignorons celles-ci. De là vient le sentiment d'une indépendance que nous n'avons pas (1). Notre intuition interne est donc, sur ce point, erronée et trompeuse.

Chez Maine de Biran, on trouve, à la fois, un usage plus systématique de l'intuition intérieure et une confiance plus entière en la valeur de ses résultats.

Maine de Biran se rattache à Descartes par la manière dont il prouve la réalité du moi. Mais il le fait avec certaines restrictions caractéristiques. Descartes, en formulant son « *cogito, ergo sum* », a laissé subsister une fâcheuse équivoque. Que faut-il entendre, en effet, par cette expression : « je suis ? » Faut-il croire que le mot « je » que Descartes emploie, désigne une *substance ?* Faut-il croire qu'il désigne simplement une *activité ?* Suivant qu'on entend l'expression dans un sens ou dans l'autre, la valeur de la formule cartésienne change du tout au tout. En effet, l'expérience interne du moi par lui-même l'autorise bien à affirmer son existence en tant que puissance d'action.

(1) *Théod.*, Gerh., t. VI, p. 130.

Mais une telle puissance d'action est-elle dépendante d'une substance ? C'est un point sur lequel, par elle-même, l'intuition ne peut nous fournir aucune certitude. « Il y a aperception interne immédiate ou conscience d'une force qui est moi et qui sert de type exemplaire à toutes les notions générales et universelles de causes, de forces, etc. ». « Il n'y a point d'aperception interne d'une substance passive avec laquelle le moi ne fasse qu'un (1). » Descartes, en concluant, de l'aperception immédiate qu'il a de lui-même, qu'il est une « chose qui pense » crée donc une notion singulièrement ambiguë. Et sans doute, si l'on identifie le sens des deux mots « substance » et « activité », on pourra se fier à l'intuition immédiate pour dire que le moi est substance. « Les êtres sont les forces, les forces sont les êtres (2). » C'est ce que Leibniz avait vu supérieurement. Mais, si l'on entend par « substance » quelque chose de passif dont la force dépendrait, l'expérience interne n'en saurait démontrer l'existence : une telle notion vient, en effet, de l'expérience extérieure et d'elle seule. Et, sans doute, il n'est pas absolument impossible qu'il y ait quelque substance de ce

(1) *Mémoire sur l'aperception immédiate,* Ed. V. Cousin, t. III, p. 5 et 6.
(2) *Ibid.,* p. 14.

genre. Mais c'est là une supposition à laquelle on n'entend rien et sur laquelle on ne peut faire que des hypothèses invérifiables. Si mon âme est une substance de cet ordre, « non seulement je n'ai aucune idée adéquate, claire, simple de ce que je suis ou de ce qu'est mon être en soi, mais lorsque je cherche à m'entendre moi-même à ce titre de substance modifiable, j'entrevois un abîme, un chaos où nulle lumière ne saurait pénétrer. » « Là s'ouvre le champ immense des hypothèses que l'esprit peut croire, mais qu'on ne saurait vérifier (1). » Il y a donc deux façons absolument différentes d'interpréter le « cogito » ; l'une est entièrement valable ; elle consiste à dire : « je pense, ou j'aperçois l'action, donc il y a en moi une force virtuelle absolue, et, par suite, d'autres forces, dans la nature, conçues d'après la mienne ou d'après la conscience immédiate que j'en ai. » L'autre serait fort hasardeuse : elle consisterait à dire : « Je pense, donc je suis une substance ou chose pensante », proposition qui est celle-là même que Descartes a formulée, sans préciser suffisamment en quel sens exact il l'entendait. A la condition de limiter la signification du « *cogito ergo sum* » comme nous venons de le dire, il prouve l'existence métaphysique du moi.

---

(1) *Ibid.*, p. 24.

Mais là ne s'arrête pas, d'après Maine de Biran, le rôle de l'aperception immédiate interne dans la philosophie. Cette opération ne met pas seulement en évidence l'existence du moi : elle fait encore connaître ses vraies propriétés. « L'aperception immédiate n'est pas sujette à l'erreur. » C'est un « rayon direct de la lumière de la conscience (1) ». Quiconque veut connaître les caractères métaphysiques de son propre moi, et se pourvoir ainsi d'un document capital pour l'interprétation du non-moi, n'a donc qu'à se livrer à une sorte d'auscultation interne de lui-même. S'il sait faire le départ de ce qu'il connaît d'une manière directe et de ce qu'il ne s'attribue que par raisonnement, il aura, du même coup, établi les bases d'une métaphysique incontestable.

L'originalité de Maine de Biran est d'avoir pris, comme centre de l'expérience interne qu'il veut ainsi faire de lui-même, pour la détermination des forces caractéristiques de son être, l'étude du sens de l'effort. C'est dans « l'effort voulu » que le moi s'apparaît avec son individualité. C'est donc l'effort voulu qu'il faut envisager comme « le fait primitif du sens intime (2) ». C'est sur lui que doit porter l'ana-

---

(1) *Ibid.*, p. 24.

(2) *Fondements de la psychologie*, (Ed. Naville, t. I, p. 216).

lyse métaphysique du moi. Or, quels sont les résultats d'un travail de cet ordre ?

L'effort s'exerce sur le corps qui résiste à la volonté, avant de s'exercer, par l'intermédiaire de ce même corps, sur les objets indépendants et différents de lui. Il apparaît ainsi comme un produit « de cette force intérieure que nous appelons volonté ». Quand nous sentons cet effort, à vrai dire, il est « inséparable d'une résistance organique ou d'une sensation musculaire dont le moi est cause. » Mais cela même nous met en état de mieux distinguer ce qui fait l'essence intime de notre moi. Celui-ci nous apparaît, en effet, comme « la puissance de l'effort ou le pouvoir de commencer et de continuer telle ou telle série de mouvements ou d'actions (1) ». C'est une force « hyperorganique, naturellement en rapport avec une résistance vivante. » Et Maine de Biran nous déclare que c'est là « un fait de sens intime aussi évident que celui de notre existence même ». Voilà donc le moi confondu avec la volonté dans ce qu'elle a de plus essentiel.

Mais qu'est-ce que cette volonté constitutive du moi ? Maine de Biran lui attribue, toujours d'après les données immédiates de l'aperception interne, un certain nombre de

(1) *Ibid.*, p. 214 et *passim*.

propriétés. C'est une puissance *une* et *simple*. C'est une puissance *libre*, au sens où Descartes entendait le mot de libre arbitre. C'est une *force*, et, par suite, une *substance*, si l'on assimile, avec Leibniz, les deux notions de substance et de force. C'est une *cause* qui produit spontanément l'action qui dépend d'elle. C'est un pouvoir qui reste *identique* à lui-même à travers toutes ses manifestations. Sur tout cela, pas de doute. Car tout cela est immédiatement révélé par l'expérience que le moi a de lui-même. Maine de Biran admet que l'on doit dire : « Je me sens libre, donc je suis libre ». Et c'est ce même argument qu'il pourrait répéter à propos de toutes les qualités qu'il attribue au moi (1).

Et Maine de Biran prend ici une attitude nette. Leibniz n'avait pas dit formellement quelle était la nature des idées que, d'après lui, notre moi extrait de son travail réflexif. Ces idées sont-elles des fruits de l'expérience interne de notre substance ou le résultat de la découverte d'idées innées virtuellement présentes en nous ? Maine de Biran précise. C'est de l'expérience qu'il a de lui-même dans l'aperception immédiate, c'est du sentiment de son être substantiel, que le moi tire les idées de « l'être, de la substance, de la cause, de l'un, du même ». C'est cette

(1) *Ibid.*, p. 248 à 291.

expérience qui le met ensuite en état de se bâtir, à l'aide de ces diverses idées, les représentations métaphysiques qu'il forme. « Les idées réflexives et prétendues innées ne sont que le fait primitif de conscience analysé et exprimé dans ses divers caractères (1). »

En somme, tandis que certains philosophes, et, par exemple, ceux qui appartiennent à l'école naturaliste, partent des résultats des sciences de la nature, que, croyant s'apercevoir qu'ils font partie de la nature, ils n'hésitent pas à considérer les lois les plus générales du déterminisme comme applicables à leur moi, quittes à taxer d'illusion le sentiment qu'ils ont d'eux-mêmes, Maine de Biran se place à un point de vue diamétralement opposé. Il érige en absolu « les données immédiates de la conscience », comme dira plus tard M. Bergson. Il envisage comme des vérités métaphysiques, les idées que la réflexion qu'il exerce sur lui-même lui impose sur son moi. Il fait, de l'expérience intime qu'il a de son propre esprit et de sa propre volonté, l'organe par excellence de la connaissance absolue. Il prépare ainsi la voie à tous ceux qui, depuis, comme M. Boutroux, par exemple, orienteront leur pensée vers une critique des principes de la science, suffisante

(1) *Ibid.*, p. 248.

pour rassurer le moi sur la valeur des propriétés qu'il s'attribue, tout en ménageant, dans la mesure du possible, notre confiance dans les méthodes scientifiques et dans les principaux ordres de résultats obtenus par leur usage. Maine de Biran n'a pas inventé lui-même l'interprétation pragmatiste des propositions scientifiques. Mais sa doctrine y prépare en poussant les philosophes à s'attacher, comme à un roc, aux données fournies par l'intuition interne, et à ne vouloir accepter les résultats des autres études humaines qu'en leur attribuant un sens susceptible de s'accorder avec elles.

Ce qui différencie sensiblement le point de vue de Schopenhauer de ceux des écrivains dont nous venons de parler, c'est que ce philosophe a subi profondément l'influence de Kant et a conservé, pour son compte, une partie des doctrines de son maître.

Le propre de Kant est d'avoir poussé plus loin que Platon lui-même les idées symbolisées dans le mythe de la caverne. Platon croit que les prisonniers de sa caverne peuvent franchir le mur qui la clôt, et s'élever, par la science, jusqu'à la connaissance de l'absolu. Kant n'admet rien de tel. Nous possédons trois facultés : la sensibilité, l'entendement, la raison. La sensibilité ne peut rien saisir qu'à l'aide de certaines

formes, inséparables de son action, à travers lesquelles elle aperçoit ce qui agit sur elle comme l'abeille voit les choses à travers ses yeux à facettes. Ces formes sont au nombre de deux : l'espace, où s'ordonnent les intuitions externes ; et le temps, où s'ordonnent toutes nos intuitions, internes comme externes. L'entendement est une faculté de synthèse qui réfléchit spontanément sur la matière de l'intuition, telle qu'elle est donnée dans l'espace et le temps, et en groupe les éléments, de façon à créer les représentations complexes que nous avons des objets et de nous-mêmes. Seulement l'entendement ne peut opérer que de certains points de vue ou, si l'on veut, à l'aide de certaines lunettes que sa structure lui impose. Etant donné la nature de ces lunettes, que Kant appelle les catégories de l'entendement, notre esprit ne peut se représenter, et lui-même, et l'univers, que sous certains aspects et avec une certaine ordonnance. Les principes de l'entendement pur, qui apparaissent, à l'esprit humain, nécessaires, et qu'il connaît *a priori* bien qu'ils soient *synthétiques*, ne sont pas autre chose que l'expression verbale des lois les plus générales auxquelles il faut que les représentations soient soumises pour exister. Quant à la raison, elle réfléchit, à son tour, sur les principes de l'entendement pur, comme l'entendement réflé-

chissait sur les données de l'intuition, avec l'intention de fabriquer une représentation des choses entièrement unifiée et satisfaisante pour l'esprit. Mais, comme elle emploie, pour essayer d'atteindre l'absolu et de sortir de la caverne, des principes qui n'ont de valeur que par rapport aux apparences, aux phénomènes, elle est condamnée à se perdre, dans cette opération, en raisonnements dialectiques, paralogismes, antinomies et sophismes inextricables. La conséquence d'une telle doctrine, c'est que nous ne pouvons envisager comme une expression exacte du réel, ni nos représentations issues de l'expérience extérieure, ni nos représentations issues de notre expérience interne. Les données de la première sont des déformations qui ont subi la double empreinte des formes de la sensibilité, espace et temps, et des catégories de l'entendement. Les données de la seconde ne sont pas plus satisfaisantes. Car l'idée que nous avons de nous-mêmes est altérée, à son tour, par l'application d'une des formes de la sensibilité, celle du temps. Et Kant en conclut que nous n'avons pas le moyen de pénétrer jusqu'à l'absolu. Notre intuition, quelle qu'en soit la forme, ne porte que sur les phénomènes, les apparences ; la science n'est jamais qu'une étude des mêmes apparences. La réalité nous échappe hors de nous et aussi en nous.

Schopenhauer a beaucoup critiqué les dé-
ails de la théorie kantienne de l'entendement
ur. Et, en effet, si c'est l'entendement qui,
ar une action qui lui est propre, dessine les
ormes des objets que nous nous représen-
ons, on ne comprend guère comment certains
es éléments donnés dans l'intuition viennent
neubler ces formes, plutôt que certains
utres (1). Mais, tout en rejetant une quantité
le détails du kantisme, Schopenhauer conserve
lusieurs de ses éléments essentiels. Il continue
'admettre, avec Kant, l'existence des formes
e la sensibilité : l'espace et le temps. Il continue
e supposer, comme lui, qu'il y a des conditions
e la possibilité de la représentation consciente,
onditions que traduisent certains principes
ondamentaux. Par exemple, le principe de
ausalité exprime, d'après lui, cette vérité :
ne représentation phénoménale ne peut exis-
er pour une conscience que si elle est liée
d'autres représentations du même ordre qui
comportent par rapport à elle, comme la
ause par rapport à son effet (2). On s'attend
onc à voir Schopenhauer aboutir à des con-

---

(1) *Le Monde comme volonté*, t. II, trad. Burdeau,
. 39 sqq.
(2) *Quadruple racine de la raison suffisante*, p. 48, trad.
antacuzène.

clusions analogues à celles de Kant sur la valeur de l'esprit pour la connaissance de l'absolu. L'intuition externe doit être fatalement déformée, puisqu'elle s'exerce à travers les formes de l'espace et du temps. L'intuition interne doit l'être également, puisqu'elle ne peut se faire qu'à travers la forme du temps. Quant au raisonnement, il s'appuie exclusivement sur des principes qui n'ont de valeur que relativement aux phénomènes ; on ne devrait donc logiquement rien lui demander au sujet de l'absolu, du réel, de l'être. Voilà, semble-t-il, quels devraient être les derniers mots de la philosophie de Schopenhauer. Elle devrait se confondre avec un kantisme simplifié.

Or ce n'est pas du tout ainsi que Schopenhauer conclut.

A vrai dire, il n'hésite pas à déclarer déformée l'intuition externe. Les sens ne nous représentent, d'après lui, comme d'après la plupart des philosophes, rien qui ressemble à la réalité métaphysique. Il se refuse, d'autre part, à attribuer au raisonnement aucune valeur pour la connaissance de ce qui est. Mais il déclare que, même après le kantisme, et même pour celui qui fait du temps une simple forme de la sensibilité, il reste, à l'esprit humain, une porte ouverte sur l'absolu. Cette porte, c'est celle de l'expérience interne immédiate.

Nous sommes, en effet, nous-mêmes, une artie de la chose en soi, de l'être. Lorsque donc ous réfléchissons sur nous, nous devons prendre onnaissance, d'une manière directe, de ce qui ait notre être et de ce qui, par conséquent, st de l'être. C'est là une opération qui s'exé-ute, non pas *a priori* comme on pourrait être enté de le dire, mais *a posteriori* (1). C'est une pération d'expérience directe, et, si Schopen-auer ne l'appelle pas une intuition, c'est qu'il éserve ce terme pour désigner l'expérience xtérieure.

Or quels résultats nous fournit l'expérience nterne ? Schopenhauer répond catégorique-nent. Elle nous révèle à nous-mêmes sous la orme d'une volonté, force intérieure qui consti-ue notre être, et dont procédent nos actions, otre mouvement. Notre corps, c'est cette olonté vue, pour ainsi dire, du dehors, à tra-ers les formes de la sensibilité qui s'interposent omme des prismes entre notre conscience et le éel. — Et Schopenhauer estime avoir découvert, u coup, la clef d'une interprétation complète e l'univers. Si c'est la volonté, notre essence éelle, qui nous apparaît comme corps à travers otre perception, derrière tout ce qui nous pparaît comme corps, doit donc se retrouver

(1) *Le Monde comme volonté*, III, p. 8.

la même essence, la même volonté (1). Les données de l'expérience intérieure fournissent ainsi une base solide au raisonnement analogique. On n'a besoin de rien d'autre pour construire une métaphysique générale. Archimède ne demandait, pour soulever la terre, qu'un levier assez long et un point d'appui. Schopenhauer ne demande, à l'expérience intérieure, qu'un seul fait révélateur de l'absolu pour mener à bien la science entière de l'être.

Mais, va-t-on dire, Schopenhauer ne peut employer une telle méthode sans être infidèle à ses propres principes. Ce qui, d'après Kant, empêche la conscience humaine de saisir, par l'intuition interne, le moi, dans sa réalité, c'est l'existence de ce prisme déformateur qu'il appelle la forme du temps. A cause de lui, l'individu qui réfléchit sur lui-même ne s'aperçoit que déformé et ne saisit qu'une sorte de fantôme de son être, au lieu de pénétrer jusqu'à l'absolu de son moi. Du moment que Schopenhauer considère, lui aussi, le temps comme une forme de la sensibilité, n'est-il pas, par cela même, logiquement condamné à une conclusion identique ? Schopenhauer prévoit l'objection et il lui fait des concessions importantes.

(1) *Ibid.*, I, p. 109.

« Ainsi donc, écrit-il (1), dans la connaissance de notre être interne aussi, il y a une différence entre l'être en soi de l'objet de cette connaissance et la perception de cet être dans le sujet qui connaît. Toutefois, cette connaissance intérieure est affranchie de deux formes inhérentes à la connaissance externe, à savoir de la forme de l'espace et de la causalité, médiatrice de toute intuition sensible. Ce qui demeure, c'est la forme du temps et le rapport de ce qui connaît à ce qui est connu. Par conséquent, dans cette conscience intérieure, la chose en soi s'est, sans doute, débarrassée d'un grand nombre de ses voiles, sans toutefois qu'elle se présente tout à fait nue et sans enveloppe. » Et Schopenhauer l'avoue : l'expérience intérieure nous montre seulement « le phénomène dans lequel la chose en soi se présente avec le moins de voiles » (2). Il n'en aurait, sans doute, pas fallu davantage pour arrêter dans sa course un métaphysicien plus scrupuleux. Mais Schopenhauer ne s'embarrasse pas volontiers de scrupules. Il saute, à pieds joints, par-dessus la difficulté et s'accorde à lui-même, avec sérénité, que ce que nous saisissons ainsi de la chose en soi est bien suffisant pour les besoins de la métaphysique.

---

(1) *Ibid.*, III, p. 9.
(2) *Ibid.*, III, p. 10.

Schopenhauer ne demande, d'ailleurs, à l'expérience intérieure, rien de plus que l'affirmation de l'existence de la volonté. Dès qu'il s'agit d'en déterminer la nature, il procède par raisonnement. Son mode de raisonnement est, du reste, presque constamment le même. Il consiste à attribuer à la volonté certains caractères, sous prétexte que les caractères inverses n'ont de sens que dans le monde des phénomènes. C'est au nom de ce principe qu'il nous déclare la volonté *une, indécomposable, immuable, sans cause, sans but, libre.* Une ; car la multiplicité ne peut exister que dans l'espace où la volonté n'est pas, puisqu'elle est *être en soi* et non phénomène. Indécomposable ; car cela seul peut se décomposer qui est dans l'espace, où la volonté n'est pas, pour la même raison. Immuable : car le mouvement et le changement, ne sont possibles que dans l'espace et le temps, c'est-à-dire toujours dans le monde des phénomènes. Sans cause ; car, seuls, les phénomènes en ont une. Sans but, pour la même raison. Libre, enfin, car rien ne la cause et ce qui est sans cause doit être dit libre. Et cela est bien remarquable : en même temps qu'il attribue à la volonté une telle liberté, Schopenhauer s'irrite contre les philosophes qui, sur le témoignage de l'intuition intérieure, se croient en droit de supposer, chez l'homme, un libre

arbitre, au sens cartésien du mot. Pas un des actes qui s'accomplissent dans l'espace et le temps ne peut manquer d'être soumis au déterminisme le plus étroit. Avoir l'illusion du contraire c'est être le jouet d'une fantasmagorie. La liberté de la volonté n'est que son indépendance de toute cause et de tout but, c'est-à-dire de tout ce qui n'a de sens que dans l'univers des apparences, soumis aux conditions sans lesquelles il n'y aurait pas de conscience possible.

On ne peut pas étudier l'usage que M. Bergson fait de l'intuition après avoir examiné celui qu'en fait Schopenhauer, sans être frappé de la ressemblance des deux méthodes et de certains des résultats de leur emploi.

Ainsi que Schopenhauer, M. Bergson considère les théories et les méthodes scientifiques comme incapables de contribuer à la science de l'absolu. Nos facultés représentatives sont orientées, non pas vers une connaissance théorique et vraie de ce qui est, mais vers une représentation de l'univers et de nous-mêmes adaptée aux nécessités de la vie et du langage. Ce qui est *commode* pour notre esprit d'homme, c'est l'immobile, l'analysé, le classé, ce qui peut se raconter en termes de mathématiques et se prévoir à l'aide d'expressions calculables. Les produits naturels de nos facultés représentatives

et ceux de la science ne sont, par suite, que deux résultats différents d'un seul et même travail : celui qui a pour but de nous fournir des représentations *utilisables* parce qu'elles seront pourvues de ces genres de caractères. En fait, l'esprit, dans cette œuvre capitale pour la vie des individus et de l'espèce, procède toujours de la même manière : il se sert, pour constituer ses idées, de la représentation qu'il a de l'espace. C'est dans l'espace que nous formons nos perceptions, que nous les juxtaposons, que nous les cristallisons. C'est à l'aide de l'espace que notre science construit la vision mécaniste qu'elle fabrique de l'univers, pour notre plus grande *utilité*; n'est-ce pas de lui qu'elle tire les notions des éléments des choses, de leur mouvement, du temps lui-même, considéré comme quantité? Ce travail, partiellement spontané, partiellement réfléchi, nous fournit, en dernière analyse, nos perceptions et nos idées scientifiques. Œuvre essentielle, mais qui ne s'exécute qu'en déformant le réel. Un photographe qui prépare des vues pour le cinématographe, organise son film en prenant, sur ce qui se meut, une multitude d'instantanés : chacun de ces instantanés est une déformation particulière du modèle : ce qui caractérise la scène photographiée, c'est, en effet, le mouvement ; or, chaque instantané ne fournit qu'un tableau : celui d'une image

immobile. L'effort spontané et réfléchi de l'entendement humain aboutit à un résultat analogue ; lui aussi, pour obtenir des représentations classées et commodes, découpe ce qui est continu, décompose ce qui est indécomposable, fige ce qui est fuite perpétuelle et perpétuel devenir. Par là même, il laisse échapper l'essence intime du réel. Il passe, pour ainsi dire, à côté de l'absolu. Et c'est l'erreur fondamentale de toutes les philosophies qui se confient à la science et au raisonnement dans la recherche d'une métaphysique, d'avoir méconnu cette vérité. Perception, analyse, science sont trois procédés d'une valeur immense pour la direction de la vie et la commodité de l'action. Mais ce sont des opérations nulles pour la détermination de la nature métaphysique des choses. Toute doctrine qui essaye de reconstituer l'essence intime de l'être à l'aide d'éléments d'abord disjoints qu'elle rejoint ensuite commet donc un contre-sens grave.

Jusqu'ici, l'idée de M. Bergson n'est pas absolument nouvelle. Il approfondit, avec un talent prestigieux, ce qu'ont soupçonné, depuis Kant, Fichte, dans son ouvrage sur « la destination de l'homme », Schopenhauer, Secrétan et Renouvier. Mais M. Bergson ne s'arrête pas là.

Schopenhauer, nous l'avons vu, sortait du relativisme par l'emploi de l'expérience inté-

rieure. M. Bergson va en sortir grâce à ce qu'il appelle *l'intuition.* C'est ce qu'il nous déclare d'une façon catégorique. « Est relative, dit-il, la connaissance symbolique par concepts préexistants qui va du fixe au mouvant, mais non pas la connaissance intuitive qui s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses. Cette intuition atteint l'absolu » (1).

Qu'est-ce donc que ce mode de connaissance si remarquable et privilégié ? On aimerait à le savoir très nettement. Mais M. Bergson a cru n'en devoir parler que d'une manière assez mystérieuse et métaphorique. Voici ce qu'il nous en dit.

L'intuition sert, avant tout, au moi, à la connaissance de lui-même. C'est en lui que le moi peut et doit scruter, d'abord, l'absolu. Pour cela, il faut qu'il abandonne ses manières de penser ordinaires, c'est-à-dire qu'il s'abstienne de décomposer et d'analyser. Il faut que l'intelligence se mette, pour ainsi dire, à la porte de chez elle (2). A cette condition, le moi peut se livrer sur lui-même à une « auscultation intellectuelle » qui va lui permettre de « sentir palpiter l'âme » même de la vie (3). Cette auscul-

---

(1) *Introduction à la Métaphysique (Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903, p. 29*)*.
(2) *L'Évolution créatrice*, p. 211.
(3) *Introduction à la Métaphysique*, loc. cit., p. 14.

tation intellectuelle nous place en face de l'absolu de notre être : c'est un acte qui ne décompose rien, mais suit, dans ses ondulations, le mouvement du moi qui « se laisse vivre. » Le premier acte de la métaphysique consiste à saisir d'un unique regard, notre élan intérieur. Sa méthode est donc une « expérience intégrale ». — Qu'y a-t-il ici de vraiment nouveau ? Pas tout, assurément, et M. Bergson le sait bien. N'a-t-il pas été amené, dans le premier et le plus remarquable de ses ouvrages, à employer, pour caractériser l'intuition, les termes mêmes de Maine de Biran et de Schopenhauer ? Il y assimile l'intuition à l'acte par lequel le moi a « l'aperception immédiate », ou encore « la perception interne » de lui-même (1). Nous en retenons l'aveu. Mais il y a, dans la méthode de M. Bergson, quelque chose de tout à fait neuf. M. Bergson demande, en effet, au métaphysicien, une précaution capitale que ne lui réclament ni Maine de Biran, ni Schopenhauer. Il exige de lui qu'en se regardant vivre intérieurement, il se contente de *sentir* et se garde bien d'*analyser*. Toute décomposition, toute dislocation du continu est funeste dans la recherche de l'absolu (2). L'intuition bergsonienne, dans sa première opé-

---

(1) *Données immédiates de la conscience*, p. 68.
(2) *Introduction à la Métaphysique*, loc. cit. p. 25.

ration, la détermination de la nature métaphysique du moi, ressemble donc à ce que serait l'aperception immédiate de Maine de Biran, si elle ne s'accompagnait d'aucune analyse et s'appliquait seulement à *sentir* l'écoulement souple des états psychologiques et à le suivre en ses sinuosités.

Mais ce n'est pas là l'unique usage de l'intuition dans la philosophie de M. Bergson. Il s'agit maintenant de nous expliquer comment, à l'aide du document que nous découvrons en nous-mêmes sur l'absolu et de ceux que nous fournit, sur les autres êtres, la perception que nous avons d'eux, nous pouvons nous faire une idée de ce qu'ils sont dans leur nature intrinsèque. Rien de plus simple, si l'on reconnaît bénévolement comme l'ont fait les prédécesseurs de M. Bergson, que nous ne pouvons réussir une telle opération qu'à l'aide du raisonnement analogique. Mais un tel raisonnement est un acte intellectuel : il est donc suspect à M. Bergson. D'autre part, M. Bergson tient particulièrement à nous certifier que nous pouvons pénétrer l'absolu de ce qui n'est pas nous. Il invente donc une nouvelle propriété de l'intuition. L'intuition n'est pas seulement une auscultation intellectuelle ; elle est encore une « sympathie intellectuelle » (1). Nous pouvons, au

(1) *Introduction à la Métaphysique,* loc. cit. p. 27.

lieu d'analyser notre moi, le sentir vivre. Nous pouvons, de même, au lieu d'analyser les choses, « sympathiser » avec elles. Nous pouvons, au lieu de nous livrer à leur sujet, à la réflexion, œuvre de l'intelligence, nous confier à l'instinct, « sympathie divinatrice » (1). Cette opération nous met, paraît-il, en état de faire « une investigation métaphysique de l'objet dans ce qu'il a d'essentiel et de propre. » « On se transporte ainsi, nous dit M. Bergson, à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable ». Et M. Bergson écrit la page suivante avec l'intention apparente de nous faire comprendre comment nous sortons de nous-mêmes par l'intuition, sans toutefois en sortir de façon à pouvoir « affirmer l'existence d'objets inférieurs et supérieurs à nous quoique, cependant, en un certain sens, inférieurs à nous ». « De même qu'une conscience à base de couleur qui sympathiserait intérieurement avec l'orangé, au lieu de percevoir extérieurement, se sentirait prise entre du rouge et du jaune, pressentirait, peut-être, au-dessous de cette dernière couleur, tout un spectre en lequel se prolonge naturellement la continuité qui va du rouge au jaune, ainsi l'intuition de notre durée, bien loin de

(1) *L'évolution créatrice.*

nous laisser suspendus dans le vide, comme ferait la pure analyse, nous met *en contact* avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut ». Vers le bas réside la matérialité, vers le haut une éternité de vie : « éternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière et qui serait la concrétion de toute durée, comme la matérialité en est l'éparpillement. Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut et ce mouvement est la métaphysique même (1). » Voilà, paraît-il, comment, sans sortir de l'intuition que nous avons de nous-mêmes et sans raisonner, nous pénétrons aussi bien qu'au fond de notre être, au fond de tout être.

Cette partie de la doctrine de M. Bergson ne peut, croyons-nous, être à la fois comprise et admise que par celui qui a compris et admis la théorie bergsonienne de la perception. — Schopenhauer déclarait qu'il n'y avait pas plusieurs volontés, mais une seule. C'est la même volonté qui est l'essence de mon être, de celui de mon voisin, de celui d'un chien, d'une plante, et même d'une des forces qui se manifestent dans l'univers d'une façon purement physique,

(1) *Introduction à la Métaphysique*, p. 24-25.

comme la pesanteur ou l'électricité. Seulement, cette même volonté se regarde elle-même par l'intermédiaire d'un nombre immense de têtes qui l'aperçoivent, déformée d'une façon spéciale, chacune d'un point de vue. Ce qui fait la différence des individus, c'est la différence des aspects sous lesquels ils se représentent l'être unique qui se nomme volonté. En réalité, ils ne sont pas foncièrement indépendants les uns des autres : ils sont, par leur fonds le plus intime, un *seul et même être.* C'est pour cela qu'en saisissant, par l'expérience intérieure, en nous-mêmes, l'essence de notre être propre, nous connaissons, du même coup, l'essence de l'être universel. L'analogie des apparences nous rassure, sur ce point, en nous permettant d'induire l'analogie des réalités. — Chez M. Bergson, il y a quelque chose du même ordre, bien que les expressions soient changées, et c'est pour cette raison qu'il peut parler de sa méthode comme nous venons de voir qu'il le fait. D'après lui, ce qui est donné, c'est l'ensemble des images qui constitue un *continu indivisible et mouvant.* Cet ensemble des images est la réalité même, et, « *en droit* » (1), la perception embrasse, chez chaque être, cette réalité tout entière. Seulement si, en droit, la perception de chaque individu

(1) *Matière et Mémoire*, chap. I, p. 28.

s'étend à tout, « *en fait* », aucun individu ne perçoit qu'une partie de la réalité. C'est que chaque être vivant a un corps, que ce corps a des besoins, qu'il agit, et que, par suite, la conscience universelle, qui embrasse le tout de l'être, ne devient attentive, chez chaque être, qu'à une partie de ce qu'elle contient, la partie momentanément en rapport avec les besoins particuliers du corps de cet être. Ce n'est pas du corps que naissent les représentations et les images, puisque le corps n'est, lui-même, qu'une image parmi les images (1). Mais les diverses attitudes du corps de chaque être sont l'occasion, par un mécanisme, du reste, plus mystérieux que la vision en Dieu de Malebranche, d'une limitation de la conscience totale (que M. Bergson appelle aussi l'hyperconscience ou la supraconscience), en rapport avec ces diverses attitudes. Cela posé, le propre de l'intuition telle que M. Bergson l'entend, c'est justement de s'affranchir de l'attention aux nécessités de la vie du corps. Le moi, quand il cesse de songer à ces nécessités pour se sentir être, élargit, du même coup, sa conscience individuelle de telle sorte qu'en passant du plan de l'action à celui de la rêverie, elle tend à embrasser la totalité de l'être. Et comme il n'y a qu'UN SEUL ÊTRE,

---

(1) *Ibid.*, p. 16.

puisque l'être se confond avec toutes les images dans leur continuité indivisible et mouvante, en pénétrant de plus en plus profondément, par le retournement de l'intuition, en lui-même, l'individu pénètre, du même coup, profondément, *sans qu'il sorte de lui*, dans ce que la perception limitée et cristallisée pour les besoins de la vie lui fait prendre pour d'autres êtres entièrement différents de lui. Il n'y a, chez M. Bergson, comme chez Schopenhauer, qu'un seul absolu. Le moi, qui le saisit en lui, le saisit dans sa totalité tel qu'il est. Il le saisit donc tel qu'il est en tout être. « Nous sommes véritablement placés hors de nous dans la perception pure », écrit M. Bergson (1). Et, en effet, ce que nous appelons « nous », c'est la perception totale *limitée en vue de notre action et morcelée pour cela.* Or, lorsque nous nous affranchissons de notre état de limitation, en substituant l'intuition à l'analyse, nous sortons de nous-mêmes, à ce sens du mot, par cela même que nous voyons plus profondément en nous cette continuité indivisée qui fait, à la fois, le réel de notre moi et le réel de tous les moi. — Pour comprendre M. Bergson comme pour comprendre Schopenhauer, il faut, je crois, penser aux frères Siamois et supposer que, chacun de son côté, chaque frère pénètre intui-

(1) *Matière et Mémoire*, p. 70.

tivement jusqu'à la connaissance des forces intimes qui font leur existence commune. Pour Schopenhauer et, apparemment, pour M. Bergson, tous les êtres conscients sont, par rapport à ce qui fait l'essence de leur nature, dans la même position que les frères Siamois. Chacun, en saisissant, par une intuition directe, le fond de son être, saisit donc, du même coup, le fond de tous les autres.

Reste à dire les propriétés que M. Bergson s'estime en droit d'attribuer à l'absolu sur le témoignage de l'intuition telle qu'il la définit. Puisque le moi est l'absolu et puisque l'absolu est un absolu unique, la détermination des caractères de l'absolu du moi sera, du même coup, celle des caractères de l'absolu, on ne peut pas dire : « extérieur au moi », mais on peut dire : « dissimulé sous les apparences individuelles, résultat du morcellement créé par la perception partielle adaptée aux besoins de la pratique et de la vie ».

Or le propre du moi absolu, c'est, d'abord, d'être qualité pure. Tout ce qui est quantitatif, mesurable, représentable à l'aide de l'espace, susceptible d'être compté, est étranger à sa véritable nature. Aucun des mots qui, directement ou indirectement, ne prend de sens que par rapport à l'espace ne peut donc être employé pour désigner la nature métaphysique du moi.

Ensuite, le propre du moi absolu est d'être
lurée pure. Il faut entendre par la durée, non
pas une succession d'états séparés les uns des
utres, mais une sorte d'évolution d'états qui
e pénètrent et s'enrichissent dans une conti-
uité indécomposable et indéfinissable. « La pure
lurée, écrit M. Bergson, pourrait bien n'être
qu'une succession de changements qualitatifs
qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours
précis, sans aucune tendance à s'extérioriser
es uns par rapport aux autres, sans aucune
parenté avec le nombre : ce serait l'hétéro-
généité pure (1). » C'est dans le même sens
qu'on doit considérer le moi comme une mobilité
pure. Pour entendre cette expression, il faut
encore chasser définitivement l'idée d'un trans-
port à travers l'espace. Parler de la mobilité
du moi, c'est dire tout simplement que le moi
n'est pas une chose, mais un « progrès » (2), un
devenir ». Enfin, le moi est liberté pure. Seule-
ment ce mot a, chez M. Bergson, un sens très
spécial. M. Bergson, en l'employant, n'attribue
pas au moi, un libre arbitre, au sens cartésien
de ce terme. Il admet simplement que l'évo-
lution du moi se fait, indépendamment des
causes que tout déterministe suppose, par un

(1) *Données immédiates de la conscience*, chap. II.
(2) *Ibid.*, p. 33.

élan spontané qui va d'un état à un état nouveau sans jamais repasser par un état semblable à celui dans lequel il a déjà été. En somme « si, au lieu de prétendre analyser la durée... on s'installe, d'abord, en elle, par un effort d'intuition, on a le sentiment d'une *certaine tension* bien déterminée dont la détermination même apparaît comme un choix entre une infinité de durées possibles (1). » C'est ce sentiment qui fait connaître au moi sa véritable nature. Cette nature est un devenir, une « continuité d'écoulement » « une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède. » Voilà l'absolu.

Et naturellement cet absolu trouvé dans le moi, c'est l'absolu de l'univers. Car il n'y a pas là deux choses, mais une seule. Ce qui est en nous tension et durée pure indivisée, c'est l'hyperconscience et l'hyperconscience n'est pas seulement moi, mais tout. L'être c'est « l'élan vital » (2) qui est aussi notre être ; et l'élan vital est naturellement durée pure, continuité indivisée et indivisible, qualité pure, mobilité pure. Si nous sommes tentés de croire qu'il y a autant d'êtres séparés que nous en apercevons dans l'espace, c'est que nous sommes les victimes

(1) *Introduction à la Métaphysique*, loc. cit. p. 23.
(2) *L'Évolution créatrice.*

d'une illusion : celle qui consiste à prendre la représentation que nous nous faisons *pour la pratique* et qui divise et morcelle le continu, pour une vision exacte de ce qui est. Cette illusion une fois évanouie, tout s'éclaire d'une lumière nouvelle et inattendue.

Voilà les principaux usages que les philosophes modernes ont cru pouvoir faire de l'expérience intérieure que nous avons de nous-mêmes, pour la constitution d'une métaphysique plus ou moins complète. Reste à savoir si la confiance qu'ils lui témoignent est suffisamment justifiée.

III

L'étude que nous venons de tenter est, il faut l'avouer, de nature à soulever un doute immédiat sur la valeur que les prophètes de l'intuition s'estiment en droit d'accorder aux résultats qu'ils en tirent. Si l'on en croit un Maine de Biran ou un Bergson, l'intuition est « infaillible ». Or, il est curieux de le constater : ceux qui pensent devoir lui attribuer leur confiance, non seulement n'en extraient pas tous exactement les mêmes résultats, mais encore se reprochent réciproquement d'*avoir pris pour des données de l'intuition ce qui n'en était*

pas. S'agit-il de l'essence intime du moi ? Un Descartes se croit le droit, sur le simple témoignage de l'intuition, d'affirmer l'existence d'un moi, substance pensante. Un Maine de Biran juge outrée une telle conclusion : l'intuition atteint l'acte de la pensée : elle n'autorise l'esprit à affirmer le caractère substantiel du moi qui pense qu'à la condition qu'il identifie les notions de substance et de force. S'agit-il des propriétés qu'il convient de reconnaître au moi ? La divergence des opinions s'accentue. Rien de plus caractéristique, à cet égard, que l'attitude des intuitionnistes à propos du libre arbitre. Descartes et Maine de Biran n'hésitent pas, sur le témoignage du sens interne, à s'accorder, tout de suite, le pouvoir de se déterminer indifféremment dans un sens ou dans un autre. Leibniz, Schopenhauer et M. Bergson n'hésitent pas davantage à reconnaître que le sentiment de notre libre arbitre ne prouve nullement son existence et est le fruit d'une illusion : et quand Schopenhauer, d'une part, et M. Bergson, de l'autre, attribuent, néanmoins, au moi, une liberté, c'est dans un sens et pour des raisons qui n'ont rien de commun avec celles qu'un Descartes invoquait. De la même manière, si Maine de Biran admet l'unité du moi, son identité et ses autres qualités, c'est parce qu'il se confie au sentiment immédiat qu'il en a : si Schopenhauer

attribue à la volonté, telle qu'il l'entend, les mêmes caractères, c'est pour un motif d'un tout autre ordre, qui procède, non plus de l'intuition, mais du raisonnement. Spectacle instructif : tout le prouve, en effet : au moment où un philosophe croit avoir une intuition de lui-même, il se peut qu'il ait l'illusion de posséder une telle intuition sans en avoir effectivement aucune. Il faudrait donc une marque pour distinguer l'intuition apparente de l'intuition réelle, l'intuition illusoire de l'intuition proprement dite. Or cette marque, qui donc nous l'a donnée? Qui donc nous la donnera? L'intuition est, peut-être, « infaillible ». A quoi nous sert-il de le savoir, si nous sommes hors d'état de discerner avec certitude une intuition vraie d'une pseudo-intuition ? En vérité, quand M. Bergson, tout en reconnaissant, du reste, que l'usage de l'intuition telle qu'il la pratique est très difficile, déclare, à qui veut l'entendre, que, par cet usage, il atteint l'absolu, nous avons le droit de lui répondre : « Plusieurs de ceux qui vous ont précédé dans la même voie ont eu, eux aussi, l'impression qu'ils se fiaient à une intuition véridique. Cependant, ou leur impression était inexacte, ou c'est la vôtre qui l'est, puisqu'elles ne coïncident pas. » Il ne suffit pas de croire qu'on a une intuition valable ; il faudrait encore être en état de prouver qu'elle

l'est. Or comment le faire sans recourir à des raisonnements dont la valeur métaphysique restera, si nous ne nous sommes pas trompés dans le chapitre précédent, toujours, nécessairement, plus ou moins suspecte?

Ce qui rend ces considérations particulièrement sérieuses, c'est que, dans bien des cas, on a certainement pris pour des données de l'intuition immédiate interne, des notions d'un ordre tout différent.

C'est ce qui est arrivé, par exemple, pour certaines des qualités métaphysiques que Biran et ses disciples ont accordées au moi. Tous déclarent le moi réel, *un, simple, indécomposable;* tous disent que ces propriétés ne peuvent être refusées au moi, parce que nous avons une conscience immédiate de leur existence. Or nous avons des raisons fort graves de le croire : ce n'est pas une intuition qui nous fait attribuer au moi de telles propriétés : c'est une opération mentale d'un autre ordre et assez compliquée. Voilà un fou orgueilleux : il déclare qu'il est mort et que l'être qui vit en lui est Napoléon Ier ou Jésus-Christ ; voilà un lypémaniaque : il affirme qu'il n'existe plus et que ce qu'on a mis à sa place est « une mauvaise machine qu'on a faite à sa ressemblance ; » chez de tels individus, l'idée du moi est décomposée. La façon dont elle s'altère ainsi, dans

ertains cas, est un document de premier ordre
our le psychologue : elle laisse fortement soup-
onner, en effet, que l'idée que nous avons, à
'état normal, de notre moi et de ses qualités,
rocède d'une origine qui n'est pas intuitive.
e fou orgueilleux a le souvenir de son exis-
ence passée ; il possède le sentiment de son
xistence présente. Il compare instinctivement
es deux sentiments entre eux. Ne trouvant
lus une continuité suffisante entre l'impression
u'il avait jadis de lui-même et celle qu'il en
actuellement, il cherche à s'expliquer ce qui
'est produit en lui. Il ne trouve qu'une hypo-
hèse plausible : il est devenu un autre. Mais
uel est cet autre ? Se sentant plus fort, plus
rdent, plus sensible, plus intelligent que par
passé, le malade n'hésite pas : il s'est changé
n un grand personnage, celui dont sa mémoire
i fournit le souvenir : Napoléon, ou Jésus-Christ.
déclare donc qu'il n'est plus la même per-
nne parce qu'il ne trouve plus une ressemblance
ffisante entre le sentiment actuel qu'il a de
i-même et le souvenir qu'il conserve de ses
ats antérieurs. Le cas du lypémaniaque est
xactement le même, quoique en sens inverse.
'est toujours parce qu'il ne se reconnaît plus,
uand il compare le souvenir de ses états passés
vec le sentiment de son état présent, que le
alade se dit : « je ne suis plus moi-même ». Et

c'est parce qu'il se juge actuellement fort inférieur à ce qu'il se rappelle de ses états d'autrefois, que, pour s'expliquer les choses, il affirme n'être plus qu'une planche ou un cadavre (1). — Constatations suggestives pour l'interprétation du phénomène normal. Chacun de nous se sent un, identique, indécomposable. Est-ce donc le résultat d'une intuition immédiate de l'essence de son moi ? On juge, en chimie, de la façon dont un corps se compose, en étudiant la façon dont il se décompose. La manière dont l'idée du moi se disloque n'est-elle donc pas de nature à faire apprécier, de même, son mode de formation ? Le moi, chez certains individus, cesse de se croire un parce qu'il cesse de constater sa propre identité ; s'il se croit un dans les cas normaux, n'est-ce donc pas parce qu'il s'aperçoit lui-même comme identique ? Et alors, il faut bien, sans doute, supposer, *par un raisonnement*, que, sous les changements du moi réel, subsiste quelque chose de permanent ; sans quoi on ne comprendrait, ni comment il pourrait avoir le souvenir de son passé, ni comment il pourrait posséder un sentiment de lui-même assez analogue, à deux instants différents du temps, pour se reconnaître comme il le fait. Mais revenir ainsi, par un détour, à supposer le moi

(1) Cf. Ribot, *Maladies de la personnalité.*

réel pourvu d'un certain degré d'unité, d'identité et de permanence, c'est tout autre chose que se fier, pour l'affirmer, à une intuition interne prétendue. En somme, si notre moi se juge un, identique et permanent, ce n'est peut-être pas du tout grâce à une intuition simple, mais grâce à un travail mental complexe. Et alors est-il donc si commode de distinguer ce qui relève vraiment de l'intuition de ce qui n'en procède pas ?

On peut en dire tout autant à propos de ce libre arbitre que tant de philosophes ont persisté à nous attribuer coûte que coûte au nom d'une soi-disant intuition immédiate. Stuart Mill (1) pourrait bien avoir, à ce sujet, prononcé le dernier mot. A supposer que nous possédions un libre arbitre comme celui que Descartes nous assigne, nous ne pourrions pas, selon lui, nous en apercevoir par une expérience directe. Se sentir libre, ce serait constater, en accomplissant un acte, qu'on aurait pu accomplir aussi bien l'acte contraire. Or c'est là une chose que l'intuition ne peut pas faire. La conscience nous dit bien ce que nous exécutons, au moment où nous l'exécutons. Elle ne nous dit pas ce que nous aurions pu faire, puisque, par hypothèse même, nous ne le faisons pas. Si donc nous

(1) *Critique de la philosophie de Hamilton*, chap. XXVI.

nous croyons pourvus d'un libre arbitre, ce n'est pas en raison d'une expérience intuitive. Ce ne peut être qu'à la suite d'un raisonnement, instinctif peut-être, et, peut-être aussi, inévitable : mais comment confondre une telle opération avec l'expérience immédiate interne ? N'a-t-on pas, ici encore, pris pour une intuition ce qui n'en était pas une ?

Et vraiment, on peut se le demander; est-il bien sûr que M. Bergson, au moment où il déclare saisir en lui la durée pure par une intuition immédiate ne soit pas, lui aussi, la victime d'une illusion analogue ? Pouvons-nous réellement nous *sentir* durer, ou sommes-nous contraints, pour *connaître* que nous durons, de nous rappeler des états passés et de constater qu'ils précédaient des états présents ? La grande découverte de M. Bergson est d'avoir cru discerner, chez l'homme, trois façons d'être différentes par rapport à la durée (1). La première consiste à en vivre les instants, en oubliant, au fur et à mesure, tous les instants précédents. Dans un tel état, nous n'avons ni l'idée abstraite du temps, ni le sentiment de notre propre durée. La seconde consiste à penser le temps à l'aide d'un symbole tiré de la représentation de l'espace. C'est ce qui nous arrive lorsque, nous

(1) *Données immédiates de la Conscience,* chap. II.

rappelant nos états passés, nous nous figurons leur rapport à l'instant présent sous la forme d'une ligne dont nous aurions parcouru successivement tous les points. Vision schématique qui ne représente aucunement le vrai mouvement de notre vie. La troisième consiste à nous laisser vivre en nous sentant durer. Mais peut-on vraiment se sentir durer, si, *outre le sentiment de l'instant actuel, on n'a pas comme point de comparaison, le souvenir du sentiment d'un état antérieur déjà disparu?* Et si, par hasard, la prétendue intuition immédiate de la durée pure n'en était pas une, que deviendrait le bergsonisme? « On verra, écrit M. Fouillée, que l'intuition se résout en états intérieurs de conscience confuse, ou en un sentiment immédiat de l'actuel dans le moment présent » (1). Si M. Fouillée a vu juste, on ne se *sent* pas durer : on *conclut* qu'on dure ; or ce n'est pas du tout la même chose.

En résumé, les prôneurs de l'intuition ont très souvent donné pour des intuitions ce qui n'en était pas. Un philosophe se réclame-t-il de l'intuition immédiate ? Il faut donc qu'il prouve, d'une façon péremptoire, que les résultats obtenus par lui en procèdent effectivement. Sinon, on pourra toujours se demander s'il

(1) *La Pensée et les Théories antiintellectualistes,* XII.

n'est pas la dupe d'une nouvelle intuition apparente, aussi inexacte que celles auxquelles le monde de la pensée a déjà dû tant de doctrines erronées.

***

Mais passons condamnation sur ce point. Concédons qu'il soit possible de distinguer avec netteté ce qui procède de l'intuition de ce qui n'en provient pas. Un problème nouveau se présente : est-il évident que l'intuition soit infaillible et atteigne l'absolu ?

Nous parlerons d'abord à la gloire de l'intuition.

Deux points peuvent et doivent être mis, tout de suite, hors de cause : 1° nul n'a jamais démontré d'une façon certaine que l'intuition interne ne pouvait manquer d'être déformatrice ; 2° il y a, en métaphysique, une proposition sûre, une seule, peut-être, et c'est à l'intuition interne qu'on la doit.

De toutes les philosophies, aucune ne serait mieux autorisée que celle de Kant à déclarer l'intuition interne fatalement inexacte et déformatrice, si ses principes étaient démontrés. Si tout ce qui est représenté par la conscience subit une double déformation, résultat de l'application des formes de la sensibilité et des

catégories de l'entendement, rien de ce que la conscience saisit n'est donc représenté par elle tel qu'il est. A supposer prouvée la valeur des théories de Kant sur le fonctionnement de l'esprit, il faudrait donc aussi considérer comme établie l'impuissance de l'intuition interne à pénétrer jusqu'au réel. Faut-il donc estimer que cette valeur soit prouvée ? En fait, les preuves dont Kant se réclame se réduisent à peu de chose, et ses disciples ne les ont pas améliorées.

Kant a cru remarquer dans les mathématiques pures et la physique pure l'existence de jugements *synthétiques* et *a priori*. De tels jugements sont une sorte de monstre philosophique. Car ils sont *nécessaires* ; or l'expérience ne peut nous faire connaître que ce qui est et non pas ce qui ne peut pas ne pas être : et pourtant ils sont *synthétiques*, ce qui semble établir qu'ils procèdent, non pas d'une simple analyse de leur sujet, mais de quelque chose qui doit être du même ordre que l'expérience elle-même. Comment se fait-il donc, se demande Kant, que des jugements si bizarres soient possibles ? Sa réponse tient tout entière dans la proposition suivante : « Nous ne pouvons connaître *a priori* des choses que ce que nous y introduisons nous-mêmes » (1). Nous connaissons *a priori*

(1) *Critique de la Raison pure spéculative*, préface.

certaines propriétés de l'espace par un procédé qui n'est pas l'analyse et qui nous fait cependant apercevoir leur nécessité : l'espace est donc une forme *a priori* que notre sensibilité impose à ce qu'elle aperçoit, un prisme à travers lequel elle visualise les données de l'intuition externe. Nous connaissons, de même, *a priori* certaines propriétés du temps : le temps est donc une seconde forme *a priori* de notre sensibilité, un second prisme à travers lequel nous visualisons toutes nos représentations, internes comme externes. Nous connaissons encore *a priori* certaines des lois les plus fondamentales qui dominent le développement des phénomènes, par exemple, le principe de causalité. C'est donc que notre entendement ne peut apercevoir les phénomènes qu'en les classant sous certaines catégories, autrement dit, en les regardant, pour en faire la synthèse, à travers un certain nombre de lunettes, toujours braquées sur la matière de l'intuition répandue dans l'espace et le temps. Voilà le mode de raisonnement sur lequel s'échafaude toute la Critique de la raison pure spéculative.

Et Kant voit une sorte de confirmation de sa doctrine dans l'impuissance même de la raison humaine en métaphysique. Si sa théorie de l'esprit est la vraie, les principes de l'entendement pur expriment simplement les conditions

auxquelles doivent être soumis les phénomènes, les apparences, pour pouvoir exister dans la conscience. D'où, deux corollaires : d'abord, ces principes doivent avoir une valeur entière quand il s'agir de l'étude de ces apparences, de ces phénomènes, de ces ombres de la caverne, comme dirait Platon ; ensuite, ils ne doivent en avoir aucune pour la connaissance de la réalité métaphysique. Quand la raison se fie à ces principes pour essayer de pénétrer l'absolu, elle doit donc logiquement, si le système de Kant est exact, revenir de son équipée mal satisfaite et vaincue. En fait, c'est ce qui se produit. Qu'elle réfléchisse sur le moi, sur le monde ou sur Dieu, du moment qu'elle use des principes de l'entendement pur pour essayer d'en extraire une théorie satisfaisante et démontrée, la raison finit toujours par se perdre dans des paralogismes, s'égarer dans des antinomies, ou s'entortiller dans des sophismes inextricables. Impuissance suggestive : car elle est inévitable si les principes du kantisme sont exacts. La constatation de sa réalité a donc la valeur d'une confirmation de la théorie kantienne.

Ces preuves sont-elles donc décisives ?

Reconnaissons-le tout de suite : l'interprétation proposée par Kant des faits qu'il croit constater n'est pas nécessairement fausse ; si paradoxales et obscures que soient certaines des

conclusions qu'elle suggère, elle n'est nullement inadmissible. Reste à savoir si les faits dont elle part sont tous exacts et si elle en est la seule explication possible.

Or, il y a, d'abord, un point sur lequel, depuis Kant, les idées des spécialistes ont bien changé. Kant croit constater, à la base des mathématiques, des jugements *synthétiques* et *a priori* relatifs à l'espace et au temps. Une telle croyance était naturelle à l'époque où il vivait. Les savants pensaient alors, en effet, unanimement, que les mathématiques ne se contentaient pas d'établir des propositions logiquement nécessaires, certaines prémisses une fois admises, mais n'admettaient, dès leur point de départ, que des propositions d'une absolue nécessité. Kant s'étonnait donc, à bon droit, de constater le caractère synthétique de tels jugements nécessaires. — S'il avait vécu à l'heure actuelle, aurait-il éprouvé le même étonnement ? Beaucoup de mathématiciens ne voient plus dans les propositions primordiales de la géométrie rien de nécessaire ; ce sont, pour eux, de simples vérités d'expérience que nous tirons de la connaissance de l'espace où nous vivons, espace qui aurait pu être tout autre. D'autres vont plus loin encore : pour eux, les prétendus jugements *synthétiques* et *a priori* de Kant sont de simples conventions que nous

faisons, sinon d'une manière arbitraire, du moins en raison de leur seule commodité pour la constitution d'une physique mathématique ; ces conventions auraient pu, sans inconvénient, être différentes de ce qu'elles sont. Si, par hasard, l'une de ces opinions est exacte, que deviennent donc les fameux jugements *synthétiques* et *a priori* de Kant ? Ils restent bien synthétiques ; mais ils n'ont plus rien d'*a priori* puisqu'ils ne sont plus nécessaires. Le raisonnement de Kant pèche donc par la base : le fait qui lui sert de tremplin n'est pas établi ; rien ne subsiste, par conséquent, de sa démonstration des formes *a priori* de la sensibilité.

Considérons maintenant les jugements *synthétiques* et *a priori* de la physique pure. Kant met ici en lumière un fait capital. Nous pensons, de naissance, comme si nous avions conscience de certains principes et comme si nous les considérions comme universels et nécessaires. Une certaine harmonie existe, par ailleurs, entre les principes suivant lesquels nous pensons ainsi et les lois les plus générales suivant lesquelles le monde des phénomènes se développe. Constatation que Kant a eu le génie de faire : constatation qu'il ne voyait pas le moyen d'expliquer autrement que par ses propres suppositions. — Aurait-il ressenti la même impression s'il avait connu la théorie de l'adaptation à leur milieu

des espèces vivantes et la façon dont on pouvait expliquer une structure à la fois *innée* et *adaptée* ? Il y a une harmonie entre les lois suivant lesquelles notre esprit pense naturellement et celles suivant lesquelles le monde évolue, ce n'est pas douteux. Mais c'est peut-être, tout simplement, parce que les hommes actuels sont les héritiers de toute une lignée d'ancêtres parmi lesquels ceux dont l'esprit était mal adapté pour assurer leur survie dans notre milieu ont péri, tandis que se conservaient et faisaient souche ceux qui, pour une raison ou pour une autre, se trouvaient penser en harmonie avec lui. Si, par hasard, cette hypothèse n'était pas impossible, serait-il encore vraiment nécessaire, pour expliquer le fait constaté par Kant, de supposer le jeu compliqué et obscur de ses catégories de l'entendement ?

Et, aussi bien, trouverions-nous, dans cette même hypothèse, de quoi expliquer l'impuissance métaphysique de notre raison. Si, en effet, la nature des principes suivant lesquels notre esprit pense s'explique par l'utilité qu'en tirent l'individu et l'espèce dans un milieu déterminé, comment s'étonner que la valeur de ces principes soit uniquement proportionnée aux nécessités de la vie dans ce milieu ? Comment s'étonner, par suite, quand nous prétendons

nous appuyer sur eux pour pénétrer l'absolu, de voir que nous sommes incapables d'y réussir ? La raison de notre insuccès s'explique, dans cette hypothèse, plus naturellement encore que dans celle de Kant. Notre effort n'aboutit pas, parce que nous employons, pour l'exécuter, un instrument adapté à un autre usage que cet effort lui-même.

Si donc le kantisme est une façon d'envisager certains phénomènes qui n'est ni inadmissible, ni peut-être fausse, il n'est pas non plus la seule qui permette de les interpréter. La valeur des théories de Kant sur le fonctionnement de l'esprit reste, par suite, douteuse. Elle est trop peu démontrée pour que nous devions considérer comme une déformation toute donnée de l'intuition interne. Même après le kantisme, les partisans d'une métaphysique fondée sur l'intuition pourraient donc avoir raison.

Il semble bien, d'autre part, qu'il y ait, en métaphysique, une proposition incontestable, une seule d'ailleurs. Or cette proposition doit précisément sa valeur à la façon intuitive dont elle s'établit.

Ceux qui répètent, à la suite de Descartes, la formule célèbre : « Je pense, donc je suis » et se fient, pour cela, au témoignage intime de leur conscience, laissent subsister, comme l'a

montré Maine de Biran, une prodigieuse équivoque. Il y a, en effet, plusieurs façons possibles d'interpréter la proposition de Descartes. Or sa valeur de certitude et son intérêt philosophique varient du tout au tout, suivant qu'on les prend dans un sens ou dans un autre.

Le « *cogito, ergo sum* » aurait une importance philosophique considérable, si l'on pouvait lui attribuer la signification que semble lui avoir donnée Descartes. Pour celui-ci, le « je » dont le « je pense » permet d'affirmer l'existence est, très réellement, un être substantiel. L'essence de cet être est de penser : il se suffit à lui-même : il pourrait subsister, même si le corps n'existait pas. C'est une substance indépendante de tout ce qui est physique, mais réelle, au même titre et de la même manière que l'étendue corporelle. Même, l'existence de la substance pensante « moi » est beaucoup plus certaine, aux yeux de Descartes, que celle de la substance étendue. C'est la première des vérités absolues que notre esprit connaît.

Par malheur, cette façon d'interpréter le fait du « *cogito* » est tout à fait suspecte. L'intuition de la pensée par elle-même permet bien une certaine conclusion. Mais cette conclusion est de telle nature que son intérêt philosophique est assez médiocre.

Que nous fait connaître, en effet, l'expérience

intérieure que nous avons de nous-mêmes ? Une seule chose : l'écoulement de pensées que nous disons nôtres. Nous avons donc évidemment le droit d'affirmer : « *cogito, ergo sunt cogitationes* », « je pense, donc il y a des pensées » (1). Mais rien ne nous autorise à conclure que, parce que nous disons de ces pensées qu'elles sont nôtres, le moi dont nous parlons ainsi soit quelque chose de substantiellement réel. La notion que nous avons d'un moi substantiel dont les pensées dont il s'agit seraient les pensées, pourrait fort bien n'être qu'une notion factice, dérivée, artificielle. Nos pensées, en se déroulant, pourraient être indépendantes de toute substance. Il pourrait même, comme le veulent les partisans de l'idéalisme proprement dit, y avoir des pensées sans qu'il y ait nulle part aucune substance. Il pourrait n'exister aucun moi, mais seulement un flux d'idées dans lequel s'organiseraient, ainsi que nous le disions dans un chapitre antérieur, des illusions de moi, comme il se fait des tourbillons dans une rivière. Comment donc prétendre que l'existence d'un moi substantiel soit comprise, comme une conséquence nécessaire, dans la constatation de la pensée par elle-même ?

(1) Cf. Weber, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme absolu.*

Or, lorsqu'une fois on a réduit les conclusions naturelles du « *cogito* » cartésien à ce qu'elles peuvent et doivent être, on est bien forcé de le constater : on a supprimé, du même coup, ce qui faisait son principal intérêt philosophique. « Je pense, donc il y a une substance pensante » est une proposition métaphysique de premier ordre. « Je pense, donc il y a des pensées » est la plus inutile des tautologies. Il y a des pensées, dites-vous ; fort bien. Mais ces pensées se suffisent-elles à elles-mêmes et sont-elles toute la réalité métaphysique ? Sont-elles, au contraire, la manifestation et l'effet d'un travail qui s'opère dans un être métaphysiquement réel, dont ces pensées traduisent les excitations et les mouvements ? Voilà ce qu'il nous intéresserait de savoir. Or, si l'intuition suffit à établir l'existence des pensées, elle ne peut rien nous révéler au delà de cette existence même. Les problèmes capitaux de la métaphysique restent donc intacts. « Ce qui a trompé Descartes, Malebranche et tous les autres sur ce point, écrit Voltaire à M. de Formont (1), c'est une chose réellement très vraie : c'est que nous sommes beaucoup plus sûrs de la vérité de nos sentiments et de nos pensées que de l'existence des objets extérieurs : mais, parce que nous sommes sûrs

(1) 26 Juillet 1733.

que nous pensons, sommes-nous sûrs, pour cela, que nous sommes autre chose que matière pensante ? » Matière pensante, ou substance pensante, ou force pensante, ou X pensant ? C'est devant ce point d'interrogation que l'intuition nous abandonne ; elle nous fait faire un pas : elle nous assure de l'existence de pensées qui évoluent et que nous disons nôtres. Puis elle nous laisse suspendus devant un problème tellement grave que toute la métaphysique du moi dépend de sa solution. L'éluder, comme le font certains idéalistes, c'est commettre un postulat d'importance ; y répondre, c'est dépasser l'intuition par un raisonnement dont la valeur métaphysique est fatalement douteuse, si nous ne nous sommes pas trompés dans le chapitre précédent. L'intuition nous fait connaître une vérité : des pensées sont. C'est assez pour soulever un monde de questions ; ce n'est assez pour en résoudre aucune.

En somme, rien ne démontre d'une manière absolue que la connaissance intuitive soit fatalement fausse. Il se peut donc qu'elle nous découvre, comme le veulent ses apôtres, une partie de la réalité. Mais il est facile de le montrer : le contraire est également *possible*; il est même *probable* : seulement nous n'avons pas le moyen de vérifier rigoureusement ce qu'il en est.

Et d'abord, il est *possible* que l'intuition interne soit déformatrice et ne nous fournisse, par suite, aucune notion adéquate de l'absolu.

C'est une conséquence de ce que nous avons dit de la philosophie kantienne. Assurément, la vérité des points de vue de Kant n'est pas établie. Mais leur fausseté ne l'est pas non plus. Dans le détail, la doctrine de Kant n'est peut-être pas acceptable : mais ses idées directrices le sont peut-être. Pourquoi n'y aurait-il pas des conditions de la possibilité des représentations conscientes ? Pourquoi n'existerait-il pas une atmosphère mentale humaine à travers laquelle nous serions contraints d'apercevoir tout ce que nous apercevons, nous-mêmes aussi bien que le reste ? Pourquoi, par suite, toute représentation consciente ne serait-elle pas une déformation ? Si l'on nous disait, d'une fourmi : « elle est faite de telle sorte qu'elle ne peut rien se représenter, si ce n'est sous certains aspects déterminés par la nature de sa structure nerveuse », cela ne nous étonnerait pas. Et nous ne trouverions pas surprenant qu'ayant une représentation fatalement déformée de toute chose, elle ne puisse avoir non plus une représentation directe exacte de sa propre essence. Pourquoi donc, encore une fois, ne pourrions-nous pas être, nous aussi, construits de manière à n'avoir conscience de rien sans l'altérer ? Les repré-

sentations que nous avons des objets indépendants de nous sont certainement des déformations. La représentation que nous avons intérieurement de nous peut donc, aussi bien, en être une. Et si personne n'a pu démontrer encore ce qu'il en était, s'il n'est peut-être, d'ailleurs, pas possible de l'établir rigoureusement, la chose n'en peut pas moins être véritable. Comme le fait remarquer M. Brunschvicg : l'introspection « croit être en contact avec la nature humaine prise dans son essence : ce qu'elle saisit d'une façon effective, c'est, peut-être, simplement, l'aspect que revêtent pour eux-mêmes à une certaine époque de l'histoire, des esprits déjà préformés par une tradition séculaire (1). » Un tel aspect peut ne ressembler en rien au fond même de notre nature et à l'essence de notre être. Il est facile d'écrire avec sérénité : « l'intuition atteint l'absolu ». Jusqu'à preuve du contraire, le doute est permis.

Cette impression s'accentue lorsqu'on se rappelle les changements que la découverte de certains instruments a fait subir à l'aspect des choses dans l'observation externe. Sous le verre du microscope, combien d'objets qui paraissaient, à l'œil nu, simples et homogènes,

(1) *Les Étapes de la philosophie mathématique*, p. 574.

sont apparus composés de parties plus ou moins indépendantes les unes des autres ? Sous le regard du télescope, combien de nébuleuses, qui semblaient ne former qu'un nuage, se sont laissées résoudre en une infinité d'étoiles, non seulement distinctes, mais même fort éloignées ? Où notre vue n'apercevait qu'une apparence, l'usage des instruments a fait surgir une apparence nouvelle ; derrière cette seconde apparence, se cache, peut-être, une autre réalité. Car nul ne peut dire l'aspect définitif que prendraient les choses, si nous avions un microscope capable de voir l'absolu. Comment, dans ces conditions, ne pas regretter l'absence de tout instrument d'observation intérieure de l'être conscient par lui-même ? Qui sait ce que deviendrait, pour le moi qui s'examinerait avec un tel instrument, ce flux d'états de conscience qu'il sent en lui et lui paraît constituer l'essence de sa vie mentale ? Quelles disjonctions, quelles résolutions de nébuleuses intérieures, quelles décompositions des apparences simples et continues un microscope d'introspection réaliserait-il ? Et sans doute, il n'est pas certain qu'il produirait de tels résultats. Mais comment nier que cela soit possible ? Comment se refuser, par suite, à le reconnaître ? L'aspect de nous-mêmes que l'intuition intérieure nous fournit *peut* n'être rien de plus qu'une apparence illusoire.

Mais il n'est pas seulement possible que notre vision interne de nous-mêmes soit une déformation. Cela est *extrêmement probable.* C'est ce que mettent en évidence deux ordres de considérations.

Lorsqu'un observateur veut procéder à l'étude d'un phénomène quelconque, c'est une de ses préoccupations les plus sérieuses d'éviter que sa propre présence ne vienne à troubler ce qu'il examine. Par exemple, le physicien qui étudie l'état hygrométrique de l'air s'interdit l'approche de ses appareils. Il les observe de loin avec une lunette. Il sait trop que sa respiration aurait pour effet d'augmenter la quantité de la vapeur d'eau suspendue dans l'atmosphère, ce qui fausserait tous les résultats. Il prend donc, pour éviter un genre d'erreur aussi fâcheux, toutes les précautions désirables. Or, quand il s'agit d'expérience extérieure, de telles précautions peuvent, presque toujours, être suffisamment prises. Mais en est-il de même dans le cas de l'expérience intérieure ? Ici le personnage qui examine et celui qui est examiné sont un seul et même individu. L'observation de l'un par l'autre va-t-elle donc pouvoir s'opérer sans des déformations désastreuses ? En fait, dans une multitude de cas, le résultat le plus clair de l'observation intérieure d'un phénomène mental est de suspendre tout simplement

le phénomène étudié (1). Si je suis, par exemple, dans un état de colère, et si je me propose d'en profiter pour analyser mon émotion, le premier effet de mon effort est de la faire disparaître. Je suis donc réduit à réfléchir, non pas sur ma colère elle-même, mais sur le souvenir que j'en ai. Opération dangereuse : car si, par hasard, la mémoire est déformatrice — et elle l'est certainement, puisqu'elle ne retient que des aspects schématisés des choses — je risque de prendre pour une représentation exacte de mon état psychologique ce qui en est une altération. Constatation pire encore quand l'intelligence s'étudie elle-même dans ses propres opérations. Celui qui raisonne et se regarde raisonner, n'arrête pas complètement l'opération qu'il faisait. Mais il la fausse plus ou moins. Avant de s'ausculter, pour ainsi dire, dans son propre raisonnement, il était, tout entier, pris et absorbé par lui. Au moment où il réfléchit, tout en raisonnant, sur la manière dont il raisonne, il est, au contraire, dédoublé. Une partie de son moi s'essaye à rester naturelle et l'autre partie la regarde faire. Gymnastique singulière, qui ne s'exécute pas sans contorsions mentales, c'est-à-dire sans grimaces psycholo-

(1) Cf. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 1re leçon.

giques. Celui qui s'examine intérieurement pose devant lui-même. S'aperçoit-il donc encore tel qu'il est ?

Mais, va-t-on dire, si tout ceci est vrai de l'introspection ordinaire, il n'en va plus de même de l'intuition métaphysique bergsonienne. L'observation a pour but l'analyse : celle-ci arrête les phénomènes pour les décomposer, et il est exact qu'elle soit déformatrice, puisque, justement, elle opère, comme le photographe qui prépare des « films », en cristallisant ce dont l'essence est de devenir. L'intuition bergsonienne ne fait rien de tel. Elle « s'installe dans le mouvant », au lieu de l'examiner du dehors. Elle suit ses sinuosités en « sympathisant avec elles ». Elle est un art, non pas d'observer, mais de « sentir palpiter » l'âme même de la vie. Métaphores grosses de promesses, assurément, et auxquelles il est naturel que ceux-là se prennent qui n'ont pas le goût des idées nettes. Mais qu'y a-t-il donc derrière des métaphores de ce genre ? On comprend qu'un être vive sans jamais penser à ce qu'est sa propre vie. Celui-là possède assurément un sentiment de lui-même ; mais il ne le remarque pas. Il agit ; il ne fait pas de philosophie. On comprend, d'autre part, qu'un individu fasse attention à la façon dont il vit, essaye de noter les phases de son évolution intime ou même cherche à

s'écouter vivre, comme certains malades se complaisent à se sentir souffrir. Mais, dès qu'un individu se comporte ainsi, il est fatalement condamné à l'une des deux attitudes suivantes. Ou bien il s'examine dans l'évolution de ses états présents, et alors il est, comme nous venons de le dire, plus ou moins dédoublé par l'acte qui a pour but de lui faire prendre une conscience attentive de lui-même. Ou bien il essaye de se rappeler ce qu'il sentait de sa propre vie quand il se laissait vivre au lieu de faire attention à elle ; et alors il ne peut réussir dans son effort qu'en faisant appel à des souvenirs qui peuvent toujours être déformateurs. Entre ces deux attitudes, y a-t-il vraiment place pour une troisième ? Peut-on faire attention à sa vie sans se regarder vivre actuellement ou sans recourir à la mémoire pour savoir quel sentiment on avait de soi quand on ne le faisait pas ? Heureux ceux qui se croient capables d'une telle opération ! Ce sont des acrobates de la pensée. Encore l'acrobatie, si elle réalise l'extraordinaire, ne fait-elle pas l'impossible.

Mais il y a une raison plus grave de tenir pour suspecte l'aptitude de l'intuition interne à saisir l'essence métaphysique du moi.

L'organe naturel de l'intuition interne, c'est la conscience. C'est elle qui réfléchit sur elle-même dans l'introspection. Et, naturellement, ce

qu'elle saisit en elle, c'est et ce ne peut-être *que du conscient*. L'intuition interne ne peut donc contempler l'essence intime, l'absolu de notre être que si ce fond même de l'être est *de nature consciente*. Or est-ce là une chose évidente?

Il suffit, pour en douter, de rapprocher les uns des autres certains des résultats que suggèrent, d'une part, la psycho-physiologie, d'autre part, la psychologie proprement dite.

Est-il nécessaire de rappeler la série des expériences de psycho-physiologie qui ont permis de dégager cette vérité fondamentale : un être vivant, pourvu de représentations conscientes à l'état normal, peut, à la suite de l'ablation de ses hémisphères cérébraux, être privé de toute faculté de représentation et cependant continuer de vivre, si quelqu'un prend soin de le nourrir et de le protéger contre les accidents. Tout le monde connaît les expériences faites par Flourens sur des pigeons : elles ont été répétées depuis sur différents animaux, et, notamment, sur des chiens. L'animal décérébré persiste, comme une montre marche quand son ressort est remonté ; mais il se conduit comme s'il n'avait plus aucune conscience ni de lui-même, ni de son milieu. Son état est analogue à celui que la paralysie générale crée chez certains individus. Ceux-ci respirent ; leur cœur bat ; leur digestion se fait. Seulement ils n'exis-

tent plus pour eux-mêmes ; ils n'ont plus aucune notion de leur milieu. Et pourtant, animaux décérébrés et paralytiques généraux en sont au même point. *Leur être n'est pas détruit.* Comment donc confondre la vie de la conscience et ce qui fait l'essence fondamentale, l'absolu de notre être? Chez une quantité de vivants inférieurs, plantes et animaux, l'existence est assurée par le travail automatique d'organes adaptés à la conservation de l'individu et de l'espèce. Les animaux supérieurs et les hommes sont faits autrement : pour survivre et faire souche, il leur faut prendre conscience de leurs besoins, de ceux de leur espèce et du milieu où ils vivent ; il leur faut prévoir les conséquences de leurs actes et pourvoir aux nécessités de leur subsistance, de leur reproduction et de la prospérité de leur type. C'est à cela que sert le système cérébro-mental dont ils sont pourvus. Et c'est précisément parce qu'il sert à cela qu'il ne joue pas, chez les hommes et les animaux supérieurs, un rôle différent de celui que jouent chez eux, non pas même le système respiratoire ou le système circulatoire dont la destruction supprime la vie, mais les bras, les jambes ou les nageoires. Et alors, comment prétendre que notre vie consciente soit l'absolu de notre être ? Elle se comporte comme si elle avait été greffée

sur lui comme un instrument secondaire et non pas essentiel de la vie. On dirait, à la voir fonctionner, qu'elle est un des organes que Dieu, la nature, ou la sélection, comme on voudra, a protégés chez les animaux supérieurs et chez les hommes, parce que leur possession les mettait en état de s'orienter dans leur milieu et de s'y adapter de la manière la plus favorable à leur conservation propre et à celle de leur type. Or, si cette impression est juste, lorsqu'elle réfléchit sur elle-même et se sent comme elle le fait, ce n'est pas l'essence absolue de notre être que notre conscience aperçoit. Elle ne saisit ainsi qu'une seule chose : le travail d'un des organes grâce au fonctionnement desquels nous subsistons, nous nous reproduisons et nous triomphons dans notre milieu.

Cette conclusion est fortement confirmée par l'étude de la psychologie pure. Celle-ci est bien obligée de le constater, en effet. Bien des phénomènes psychologiques se produisent de telle manière qu'on ne les comprendrait guère, si le fond de notre être métaphysique n'était pas de nature inconsciente. Celui qui vient de dormir d'un profond sommeil, de se réveiller d'un évanouissement, de subir une opération sous le chloroforme a, au réveil, l'impression que, pendant un temps, sa vie consciente a été suspendue. Son être réel a cependant duré,

puisqu'il reparaît, après cette interruption, semblable à lui-même. — Nous conservons le souvenir de ce que nous avons perçu, senti, exécuté. Quelque chose subsiste donc en nous de ce qui a occasionné dans le passé nos représentations. Or ce n'est évidemment pas dans la région consciente de notre être que ce quelque chose persiste. — Nous percevons, un seul de nos sens étant en exercice, les diverses propriétés d'un objet ; nous comprenons la signification des mots que nous entendons et des gestes que nous voyons. L'analyse démontre que nous ne le pourrions pas, si nous n'exécutions pas une multitude de raisonnements analogiques inconscients. — C'est inconsciemment que s'opère en nous le travail d'incubation qui, dans les phénomènes d'imagination réfléchie, prépare la formation des idées. — C'est inconsciemment que nous raisonnons d'après les axiomes que nous admettons. La plupart des hommes les ignorent tout en s'en servant et ne les formulent jamais. — C'est inconsciemment que semblent se diriger, dans une multitude de cas, les somnambules et les sujets hypnotisés. — Bref, l'étude purement psychologique de la vie consciente et de ses produits semble suffire à souligner cette vérité : ce qui se fait dans la conscience n'est qu'une faible partie de ce qui se fait dans notre être. L'absolu de notre

être dépasse donc les limites du conscient.

A quoi quelques psychologues ne manqueront pas d'objecter que cette conclusion n'est nullement inévitable. Ils croient, en effet, pouvoir maintenir l'identité de la conscience et de l'absolu métaphysique de notre être à l'aide de deux suppositions. — La première est destinée à expliquer l'impression que nous avons de certaines interruptions de notre vie consciente. Si, après le sommeil, l'évanouissement, le chloroforme, nous avons l'impression que notre conscience a été suspendue, c'est par suite d'une illusion. Nous avons rêvé tout le temps ; mais, au réveil, nous avons oublié nos rêves. — La deuxième est destinée à rendre compte des opérations mentales qui semblent s'exécuter inconsciemment. Elle consiste à admettre, à côté de la conscience claire, proprement dite, une région de conscience obscure, de conscience sourde, de subconscience, qui n'est pas un inconscient proprement dit, mais une conscience affaiblie.

De telles réponses sont ingénieuses. Mais leur valeur est discutable.

La première peut être vraie. Descartes avait, peut-être, raison d'affirmer, comme sa métaphysique le contraignait à le faire, que l'âme pense toujours et que, par suite, elle ne cesse pas de rêver, même dans le sommeil le plus profond. Mais, il faut bien le reconnaître :

rien, à l'heure actuelle, dans l'expérience, ne prouve que le point de vue de Descartes soit exact, et la nature du problème est telle qu'on peut discuter indéfiniment à son sujet sans avancer d'un pas. Un homme a l'impression qu'il a dormi sans rêver. Peut-on lui prouver péremptoirement qu'il a rêvé cependant et qu'il a oublié ses rêves ? Peut-il prouver davantage que son impression ne provient pas d'un oubli ? Chacun peut maintenir son opinion. Posé sur ce terrain, le problème est sans issue.

Quant à la supposition d'une subconscience, au sens rigoureux du mot, elle a beau être à la mode dans un certain monde philosophique, elle reste des plus suspectes. Leibniz le disait déjà : « il y a des choses qu'on trouve dans les livres des philosophes et dont on peut parler, mais dont il est impossible de former l'idée dans sa tête ». La subconscience pourrait bien être une de ces choses-là. Il ne pourrait y avoir, en effet, de phénomènes subconscients que si notre conscience pouvait contenir des représentations *sans que nous ayons conscience d'en avoir conscience*. On me dit, par exemple, que le souvenir de ce que j'ai fait le 1er mai de ma seconde année subsiste encore en moi à l'état de petite perception subconsciente. Il faut donc alors que ces petites perceptions soient des états qui figurent dans ma conscience sans que j'aie conscience d'en avoir

conscience. Car je n'ai certainement à la minute actuelle aucune conscience d'avoir conscience de ce que j'ai fait à cette date de ma vie. « *Risum teneatis, amici* » ! Déclarons-le nettement. Conscience est synonyme de clarté. Ce qui est conscient est ce qui est tel que, quand nous nous le représentons, nous savons en même temps que nous nous le représentons. Si donc une chose se passe en nous sans que nous sachions qu'elle s'y passe, c'est qu'elle est *inconsciente* et non *subconsciente*. Et lorsque nous disons avoir vaguement conscience de quelque chose, cela ne signifie pas que nous ayons obscurément conscience de quelque chose de clair ; cela signifie que nous avons clairement conscience de quelque chose de vague. L'invention d'une subconscience pourrait donc bien se réduire à celle d'un simple mot.

Même en les considérant isolément, la psychophysiologie et la psychologie pure suggèrent donc la même conclusion : la vie consciente de chaque être n'est qu'une faible partie de son être réel : l'arrière-fond de tout être est d'ordre non pas conscient, mais inconscient. Le rapprochement de leurs suggestions communique, par suite, à ces propositions un caractère de probabilité très forte. Ne se pourrait-il pas, en effet, que ce soit dans ce que nous apercevons, à travers nos sens déformateurs, sous la forme

d'un corps étendu que se conservent les traces de nos représentations passées et que s'exécutent les opérations inconscientes dont nous constatons l'existence, sans pouvoir les expliquer ? Ne se pourrait-il pas, par suite, que le conscient ne fût qu'une partie très importante, sans doute, mais superficielle de notre être ?

Or si, par hasard, il en était ainsi, quelle valeur conserverait, en vue de la connaissance métaphysique, la méthode de l'intuition interne immédiate ? Si la conscience est surajoutée à ce qui fait l'absolu de notre moi, comme un des instruments par lesquels la vie s'entretient, si le fond métaphysique de notre être est de l'ordre non pas du conscient, mais de l'inconscient, quelle puissance la conscience conserve-t-elle donc pour pénétrer intuitivement jusqu'à lui ?

IV

Résumons-nous : il en est de l'expérience interne que nous avons de nous-mêmes, de l'introspection, de l'intuition interne, comme on voudra l'appeler, exactement comme des autres sources de connaissance dont nous avons examiné jusqu'ici la valeur par rapport à la métaphysique. Personne n'a prouvé d'une façon certaine qu'elle soit nécessairement déforma-

trice ; il se peut donc qu'elle nous fasse apercevoir en nous, directement, l'absolu. Mais personne n'a prouvé non plus qu'elle soit nécessairement fidèle et il reste au moins possible — peut-être faut-il dire probable — qu'elle ne nous fasse apercevoir qu'une déformation de ce que nous sommes. Nous nous trouvons, une fois de plus, dans une situation telle que, voyant quelque chose, nous ne savons pas trop quelle est la valeur de ce que nous voyons.

Et cela est bien clair après ce que nous avons dit dans notre chapitre précédent : nous ne pouvons rien faire pour vérifier d'une façon absolue ce qu'il en est. Nous ne le pourrions qu'en usant soit d'un raisonnement *a priori*, soit d'un raisonnement *a posteriori*, destiné à nous démontrer que l'absolu ne peut être, en effet, ou n'est effectivement que ce que nous apercevons en nous, tel que nous l'apercevons. Mais que vaudrait, en dernière analyse, une telle démonstration ? Rien, disions-nous plus haut, ne saurait nous le garantir. Le doute continuerait de s'imposer.

Une fois de plus donc, nous nous trouvons devant l'*invérifiable*. Ceux qui disent : « l'intuition interne atteint l'absolu » expriment, peut-être, une grande vérité. Mais ce qu'ils affirment n'est décidément, ni certain, ni prouvé, ni prouvable.

CHAPITRE V

Les attitudes qui restent défendables devant les problèmes de la métaphysique.

I

Si les études que nous venons de faire sur nos procédés d'information et de preuve sont exactes, une conclusion s'impose. Il est possible que nous ayons des idées justes sur certaines parties du domaine de la métaphysique ; mais nous n'avons aujourd'hui et nous n'aurons jamais aucun procédé entièrement sûr pour en vérifier la valeur. Nous savons, peut-être, quelque chose de ce qui est : nous ne pouvons pas nous assurer rigoureusement que nous le savons en effet.

Dans ces conditions, quelle attitude convient-il de prendre devant les problèmes de la métaphysique ?

En fait, on peut ranger ceux des philosophes d'après lesquels la métaphysique ne peut pas exister comme une science en trois grandes catégories : 1° Celle des *positivistes* francs :

d'après ceux-ci, la seule attitude légitime en métaphysique est de s'abstenir de toute affirmation et même de toute croyance. L'unique sagesse est de rayer les problèmes métaphysiques des préoccupations humaines. 2° Celle des diverses *écoles pragmatiques* ; d'après celles-ci, on ne peut assurément pas se faire, en métaphysique, des doctrines prouvées : on peut, en revanche, s'y bâtir des croyances ; or, parmi les croyances possibles en métaphysique, il en est de tristes, décourageantes, écœurantes ; il en est, au contraire, qui sont, pour ceux qui les ont, un soutien, un encouragement et un réconfort ; ce sont celles-ci qu'il faut vouloir adopter, en respectant, si c'est possible, les données de l'expérience et les principes de la raison, mais en n'hésitant pas, si c'est indispensable, à sacrifier les unes et les autres pour le plus grand bien de l'espérance et de la vie. 3° Celle, enfin, des diverses écoles *probabilistes* : d'après celles-ci, assurément, toute connaissance définitivement prouvée est impossible en métaphysique : on ne saurait donc prétendre, dans cet ordre d'étude, à des certitudes incontestables ; mais certaines théories métaphysiques sont plus probables que les autres. Et sans doute, on ne peut atteindre, sur plusieurs sujets métaphysiques, qu'à des probabilités nulles ou infimes ; mais il en est d'autres où l'on peut parler avec

de moindres chances de se tromper. On peut donc avoir l'espoir de découvrir, en métaphysique, sinon un système complet et entièrement satisfaisant, du moins un groupe important de croyances probables.

Que penser de ces diverses attitudes ? Peut-on dire que certaines d'entre elles soient décidément indéfendables ? Peut-on prétendre qu'il y en ait une qui s'impose comme la seule bonne ?

II

« Si nous allions cultiver notre jardin. » C'est, si l'on en croit Voltaire, le dernier mot de la sagesse en métaphysique. A. Comte a-t-il fait autre chose que de formuler d'une façon infiniment plus philosophique et plus forte la pensée même de Voltaire sur ce point ? La réflexion sur le pourquoi des choses est digne de l'enfance de l'humanité et de l'âge puéril de chaque individu. La recherche de la nature intrinsèque de ce qui est, est, elle-même, au-dessus des forces de notre esprit. Sachons donc ignorer ce que nous sommes condamnés à ne pas savoir. Le silence est, dans certains cas, la seule attitude philosophique. La conscience de notre ignorance n'est-elle pas, en effet, une des formes les plus recommandables de la science ? C'est

la seule à laquelle nous puissions prétendre dans les problèmes de la métaphysique : quand ils se posent, il faut savoir se taire et passer. Aussi bien un large champ d'explorations est-il ouvert à notre activité. Nous avons à *nous organiser*. Nous sommes forcés, pour durer et faire durer notre espèce dans son milieu, de pourvoir à nos besoins et aux siens. Pour cela, il est nécessaire que nous soyons en état de prévoir les conséquences de nos actes. Il faut donc que nous possédions des connaissances, aussi parfaitement classées que possible, des types d'objets et des lois d'événements que l'étude des apparences permet de dégager. C'est à cette œuvre théorique qu'il nous faut consacrer notre activité intellectuelle tout entière : le perfectionnement des mathématiques, celui des sciences de la nature n'ont qu'un objet: nous fournir une représentation ordonnée et maniable de notre milieu et de nous-mêmes. Une telle vision n'a assurément pas de valeur métaphysique. Mais elle est infiniment utile pour l'esprit et pour la vie. N'est-ce pas elle qui doit servir à l'organisation scientifique de la société dont nous vivons et qui vit de nous ? Une société doit être fondée sur l'amour, orientée en vue du progrès. C'est par rapport à cette œuvre pratique que tout effort humain prend un sens. Ce qui ne concourt pas à sa réa-

lisation n'est que vaine chimère. Sachons donc, une bonne fois, constater la hauteur et l'étendue du mur qui borne l'esprit humain. Les efforts que l'humanité a accomplis jadis pour essayer de le franchir n'ont pas été absolument stériles. Ils ont créé, en effet, des synthèses d'idées passagères à l'aide desquelles on a pu corriger, petit à petit, les vues inexactes qu'on avait eues d'abord. Mais l'heure de la virilité intellectuelle a sonné. Il est temps de réserver toutes les forces de l'esprit à l'œuvre scientifique dont doivent résulter une science et une organisation sociale nettement positives. L'humanité a autre chose à faire qu'à se perdre dans des rêves sur l'absolu, océan pour lequel elle n'a « ni boussole ni voile ». Il n'y a, en métaphysique, qu'une seule attitude raisonnable : l'abstention.

Que penser d'une telle manière d'envisager les choses ? Est-elle défendable ? Est-elle la seule qui le soit ?

Reconnaissons-le hautement. Si la solution des problèmes que la métaphysique pose est, comme nous avons essayé de l'établir, invérifiable, on peut donc assurément, sans absurdité, adopter à leur sujet, les conclusions des positivistes les plus rigoureux. Il est très légitime de considérer l'erreur comme le plus grand des maux ; or la suspension du jugement

a toujours été le moyen le plus sûr de l'éviter. D'autre part, on peut certainement vivre et se conduire sans aucune croyance sur l'origine des choses, leur nature intime et leur destinée. Celui qui se contraint, non seulement à ne rien affirmer objectivement sans preuves, mais encore à ne rien croire là où toute preuve décisive est impossible, se fait donc un programme fort acceptable. Son geste est celui que conseille la prudence la plus rigoureuse. C'est celui qui comporte le minimum de risque. Le positiviste résolu est, en ce sens, inattaquable.

Seulement, l'attitude du positiviste absolu est-elle la seule légitime ? Est-elle, par suite, celle qui devrait s'imposer à tous les penseurs ?

Cette conclusion serait inévitable si l'on avait réussi à prouver non pas, comme nous avons essayé de le faire, que la solution des problèmes de l'ordre métaphysique est *invérifiable*, mais qu'elle est *inconnaissable*, au sens le plus fort du mot. Il y a, en effet, une grande différence entre la signification de ces deux termes.

Avoir prouvé que tout ce qui est d'ordre métaphysique est fatalement *inconnaissable*, ce serait avoir prouvé que notre esprit est fait d'une telle manière qu'il est condamné à ne pouvoir avoir *aucune idée juste sur la nature de ce qui est*. Supposons qu'on ait réussi à établir avec certitude, par un moyen quelconque, la

vérité d'une doctrine plus ou moins analogue à celle de Kant : que l'esprit humain ne peut rien penser qu'à l'aide de certaines formes fatalement déformatrices : qu'il ne peut rien apercevoir qu'à travers des lunettes qui lui font apparaître tout ce qu'il saisit sous un aspect qui n'existe qu'en lui, par lui et pour lui : que, quoi qu'il fasse, il est hors d'état, par suite, d'avoir autre chose que des représentations inexactes et des idées fausses sur la nature de ce qui est ; bref, si j'ose risquer ce barbarisme, qu'étant donné sa constitution, le réel est « impensable » pour lui : il serait faible, dans cette hypothèse, de prétendre résumer la situation de l'esprit humain devant les problèmes de la métaphysique, en disant que la solution de ces problèmes est invérifiable pour lui. On devrait donc dire que la nature de ce qui est, est, pour lui, inconnaissable, « incogitable », irreprésentable si l'on veut. Termes que Kant, d'abord, puis Spencer, ont popularisés.

Avoir prouvé que la solution des problèmes métaphysiques est *invérifiable*, ce n'est pas avoir établi tant de choses. Cette expression ne signifie pas, en effet, que nous ne puissions avoir aucune idée juste et vraie, soit sur l'essence du réel, soit sur l'origine des choses, soit sur la destinée qui nous attend. On peut, tout en l'admettant, reconnaître que nous pouvons

avoir deviné, soit le tout de la réalité, soit quelqu'une de ses parties, et que, par suite, il peut y avoir, éparses dans les divers systèmes que les métaphysiciens ont construits, un certain nombre de vérités. Elle signifie simplement que, si cette idée est exacte, aucune preuve directe ni indirecte ne peut nous rassurer sur ce point. Il y a, peut-être, eu des métaphysiciens assez heureux pour avoir mis le doigt sur des propositions métaphysiques vraies. Il n'y en a pas eu et il n'y en aura pas d'assez fortunés pour qu'ils puissent prouver qu'ils ont raison de penser ce qu'ils pensent et d'affirmer ce qu'ils affirment. Un métaphysicien peut acquérir la certitude morale de la valeur de ses idées. Il ne peut et ne pourra pas transformer cette certitude morale en une certitude logique communicable.

Cela posé, une conséquence suit : si l'on avait démontré que tout ce qui est de l'ordre métaphysique est inconnaissable, au sens du mot que nous venons de préciser, l'attitude que les positivistes préconisent serait évidemment la seule qui garderait un sens. Dans une supposition de ce genre, tout ce que nous pouvons penser à propos du réel est, en effet, nécessairement faux. Toute croyance d'ordre métaphysique est donc aussi, fatalement, inexacte. Car une croyance ne peut porter que

sur des idées et toute idée est, par hypothèse même, une déformation de ce qui est. Mais comment conclure de même, si ce qui est métaphysique doit être dit, non plus inconnaissable, mais invérifiable ? Ici, il est assurément impossible de prouver la valeur absolue d'une théorie sur le réel ; mais il reste possible d'avoir, à son sujet, des croyances ; et, sans doute, de telles croyances peuvent être fausses; mais, si elles sont bâties en tenant compte des vraisemblances, elles ont aussi beaucoup de chances d'être des images plus ou moins approchées de la réalité. La question de savoir s'il est illégitime d'essayer de dépasser l'attitude du positivisme le plus rigoureux en métaphysique revient donc à celle-ci : est-ce qu'en déclarant la solution des problèmes métaphysiques *invérifiable*, nous n'avons pas été au-dessous de ce que nous aurions dû dire ? N'aurions-nous pas dû plutôt la déclarer *inconnaissable*, en prenant ce mot dans son acception la plus énergique ?

On peut concevoir deux manières distinctes de prouver que tout ce qui est d'ordre métaphysique est inconnaissable, et que nous ne pouvons avoir, par suite, aucune idée juste, ni sur la nature réelle des choses, ni sur leur origine, ni sur leurs destinées. — La première serait d'établir, comme nous venons de le dire, par des preuves décisives, que notre esprit

est fatalement déformateur dans toutes les idées qu'il se fait sur ces ordres de questions. Notre esprit pourrait bien alors avoir des idées en métaphysique : mais ces idées seraient fatalement toutes fausses. — La seconde serait d'établir qu'en fait, quand nous croyons avoir des idées susceptibles de répondre à une question métaphysique, nous nous imaginons en avoir, mais, en réalité, nous n'en avons pas. Dans cette seconde hypothèse, nous ne croirions jamais posséder une solution d'un problème métaphysique que parce que nous prendrions des mots pour des choses et des apparences d'idées pour des idées. — Dans les deux cas, la conclusion serait la même : il serait absurde de hasarder, fût-ce une croyance, en métaphysique.

Peut-on donc prouver, soit l'une, soit l'autre de ces deux propositions, d'une manière décisive ?

Après tout ce que nous avons dit dans les pages précédentes, on le comprend tout de suite : mener à bien la première de ces deux tâches est impossible. Comment démontrer, en effet, que toute idée métaphysique conçue par nous serait nécessairement fausse ? On ne le pourrait qu'en raisonnant soit *a posteriori*, soit *a priori*. Or pour démontrer *a posteriori* que toutes nos idées métaphysiques sont des faussetés, il faudrait les comparer avec ce qui

est : il faudrait donc connaître ce qui est, ce qui aurait pour effet de supprimer le problème. D'autre part, pour démontrer *a priori* que notre esprit est incapable de se faire autre chose que des idées déformées, quand il réfléchit sur le réel, il faudrait recourir à des procédés de raisonnement dont la valeur resterait, en dernière analyse, toujours suspecte. Un tel raisonnement n'aurait, en effet, de valeur probante que si on lui attribuait une portée métaphysique. Mais nous avons suffisamment montré déjà que rien ne prouve d'une façon péremptoire la valeur métaphysique d'un raisonnement *a priori*. En somme, nous avons, peut-être, une structure mentale qui nous condamne à n'avoir, en métaphysique, que des idées déformées. Seulement si tout ce que nous avons essayé d'établir jusqu'ici est exact, nous n'avons aucun moyen de nous en assurer définitivement.

Mais ne peut-on pas essayer de démontrer que, quand nous croyons avoir des idées sur un point de métaphysique, nous n'avons, en réalité, sur ce point, que des *pseudo idées*, ou, si l'on veut, des apparences d'idées ? C'est à établir cette thèse, à propos de ce qu'il appelle les idées dernières de la religion et les idées dernières de la science, que Spencer s'est appliqué dans la partie des « Premiers Principes » intitulée « L'Inconnaissable ».

D'après Spencer, celui qui formule une théorie métaphysique arrive bien à se faire une doctrine « intelligible verbalement », mais non pas une doctrine où les mots expriment réellement des idées. Quand nous essayons de nous représenter une chose quelconque, nous sommes contraints d'user de procédés de représentation que Spencer appelle symboliques et qu'il appellerait aussi bien schématiques. Par exemple, quand nous tentons de nous faire une idée du système solaire, nous construisons, pour nous-mêmes, une vision réduite de ses diverses parties, vision qui ne traduit certainement pas ce système tel qu'il est, mais qui nous permet néanmoins d'en avoir une certaine notion très simplifiée. Ce procédé de représentation mentale se justifie largement. Il se justifie, d'abord, parce qu'il est infiniment commode pour nous donner une représentation classée et ordonnée des objets au milieu desquels nous vivons. Il se justifie, ensuite, parce que, au moins dans un très grand nombre de cas, notre vision schématique n'est commode pour notre esprit que parce qu'elle ressemble assez sensiblement à ces choses mêmes qu'elle a pour objet de représenter. Par exemple, celui qui se figure le soleil, les planètes et les satellites comme des boules et qui imagine, sous la forme de lignes, les dessins des trajectoires que ces astres décrivent à tra-

vers l'espace, celui-là n'a certainement pas une idée entièrement juste du système solaire ; mais l'idée qu'il en a n'est évidemment commode que parce qu'elle retient quelque chose de ce qui s'y produit. Seulement, ce procédé mental a beau avoir de la valeur, à certains égards, il est, à certains autres, extrêmement dangereux. A force de nous en servir, il nous arrive « de prendre nos conceptions symboliques pour des conceptions réelles, ce qui nous entraîne à une infinité de conclusions fausses » (1). Il nous arrive même parfois quelque chose de pis. On passe par toute une série de degrés insensibles « des objets qu'il est facile de se représenter dans leur totalité à ceux dont nous ne pouvons même pas former une représentation » (2). Le résultat, c'est que, à force de manier des symboles et des mots, symboles de plus en plus vagues, mots de plus en plus vides de signification solide, nous finissons, dans certains cas, par prendre pour des idées pourvues d'une signification réelle, des assemblages de termes qui répugnent à être accouplés ensemble et dont la réunion, si elle offre un sens apparent, n'en a, en réalité, aucun. Dans ces cas-là, nous nous imaginons avoir des idées dans la tête,

(1) *Premiers principes*, partie I, p. 23.
(2) *Premiers principes*, partie I, p. 24.

alors que nous n'y avons rien de plus que des vocables juxtaposés. Dès que nous faisons l'effort nécessaire pour restituer des idées sous ces mots, nous nous en apercevons : nous constatons que notre soi-disant idée n'était rien d'autre qu'une pseudo idée. — Eh bien ! c'est là justement ce qui nous arrive, d'après Spencer, dès que nous essayons de nous faire, en métaphysique, une théorie satisfaisante. Ce que nous prenons pour des idées se réduit alors à des mots, sous lesquels il n'y a naturellement rien d'exact, puisqu'il n'y a rien.

Il ne sera, sans doute, pas inutile de montrer, sur un exemple, quel est le mode de raisonnement que Spencer adopte pour établir le bien-fondé de sa thèse.

Soit le problème de l'origine de l'univers. C'est un de ceux à propos desquels Spencer a formulé sa pensée de la façon la plus nette. Nous ne pouvons, d'après lui, faire, à l'occasion de ce problème, que trois hypothèses *verbalement intelligibles*. L'une consiste à supposer que l'univers existe par lui-même ; la seconde à admettre qu'il se crée lui-même ; la troisième à penser qu'il a été créé par une puissance extérieure. Les métaphysiciens qui s'arrêtent, soit à l'une, soit à l'autre de ces trois doctrines croient avoir une idée qu'ils comprennent. Spencer prétend établir qu'en réalité ils n'ont

d'idées, ni les uns, ni les autres. Son but n'est donc pas de prouver que l'esprit humain est hors d'état de vérifier la valeur d'une de ces trois hypothèses : il est de prouver que ces hypothèses ne semblent en être que parce que, en les créant, nous croyons penser des idées, quoique nous ne pensions, en réalité, que des mots. (1)

Supposer que l'univers existe par lui-même, c'est ne rien supposer d'intelligible ni de satisfaisant pour l'esprit. En effet, dire que l'univers existe par lui-même, c'est dire qu'il ne dépend d'aucune cause. C'est dire, par conséquent, que son existence n'a pas eu de commencement. Mais il n'y a pas d'effort de l'esprit qui puisse nous fournir la moindre idée à placer sous ces mots. Une existence sans commencement est une chose dont nous pouvons parler : ce n'est pas une chose dont notre esprit puisse réaliser aucune représentation. Quand nous prononçons de telles paroles, nous n'avons donc aucune idée correspondante. — Aussi bien, une telle hypothèse, à supposer qu'elle ait un sens, ne répond-elle pas à la question posée. Que l'univers existe, en effet, depuis un temps plus ou moins long, cela n'implique pas que le fait même de son existence soit mieux expliqué pour cela.

(1) *Premiers principes*, p. 26 et suivantes.

Supposer que l'univers s'est créé lui-même n'est pas plus intelligible. Il faudrait, en effet, pour comprendre le sens de cette expression, admettre que l'univers a existé d'une existence virtuelle avant de se donner à lui-même l'existence actuelle. Mais, d'abord, nous ne pouvons pas comprendre ce que nous disons en prononçant de tels mots. Car une existence virtuelle serait une certaine existence qui serait, par suite, une existence actuelle. — D'autre part, cette existence en puissance aurait, à son tour, besoin d'être expliquée. Or on ne pourrait en rendre compte qu'ou bien en la faisant dépendre, à son tour, d'une autre existence virtuelle antérieure, ou bien en admettant qu'elle est dénuée de toute cause, et, par conséquent, éternelle. Mais, dans la première hypothèse, la question ne serait que reculée et se poserait à nouveau ; dans la seconde, on se retrouve en face des obscurités soulignées dans le paragraphe précédent. Nous prononçons des mots : nous n'avons pas d'idées.

Supposer que le monde a été produit par un pouvoir extérieur n'est pas plus satisfaisant. Nous avons ici l'illusion que nous comprenons mieux ce que nous disons, parce que nous nous rappelons comment les ouvriers travaillent et nous nous imaginons que l'auteur des choses a créé l'univers, à la manière d'un ouvrier. Mais

rien n'est plus faux que cette façon d'envisager les choses. Car un ouvrier trouve une matière donnée et ne fait pas autre chose que de la mettre en ordre. L'auteur des choses, au contraire, doit créer sa matière, d'abord, et lui donner ensuite la forme qu'il est censé lui donner. Il a donc à faire tout autre chose qu'un ouvrier. Il a même à exécuter un acte que nous ne pouvons pas imaginer, quelque effort que nous tentions pour cela. Il lui faut créer l'espace : or, toute la puissance de notre esprit ne saurait suffire à nous faire nous représenter un instant du temps où l'espace n'aurait pas existé. Mais tout cela est secondaire et la vraie difficulté de cette dernière supposition est ailleurs : d'où viendrait ce pouvoir extérieur même, qu'on suppose pour rendre compte de l'existence de l'univers ? Le faire dépendre d'un autre pouvoir, c'est reculer la question au lieu de la résoudre. Déclarer qu'il existe par lui-même, c'est, comme nous l'avons montré tout à l'heure, prononcer des mots sous lesquels il n'y a point d'idées.

Voilà un exemple des procédés de raisonnement à l'aide desquels Spencer justifie sa thèse. Il en conclut que nous ne pouvons avoir, sur l'origine de l'univers, que des pseudo-idées (1).

---

(1) *Premiers principes*, p. 31.

Et c'est la même conclusion qui s'impose, à ses yeux, après l'examen de questions comme celles de la nature de l'univers, de l'espace, du temps, de la matière, du mouvement, de la force, etc. Quand nous croyons avoir trouvé, sur l'un de ces sujets, une solution satisfaisante, c'est toujours parce que, en dernière analyse, nous avons été la dupe de mots dont l'emploi nous a laissé croire que nous avions des idées, quand nous n'en avions pas.

Et c'est ici que réside la véritable originalité de l'argumentation de Spencer. Quand on la lit, on ne peut s'empêcher, d'abord, de se rappeler les antinomies kantiennes. Non seulement, en effet, Spencer essaye, comme Kant, d'amener l'esprit à constater sa propre impuissance par des raisonnements contradictoires, mais encore, à plusieurs reprises, il reproduit presque exactement les argumentations de Kant. Kant place l'esprit humain entre deux thèses opposées : l'une finitiste, l'autre infinitiste ; l'une qui suppose des bornes du monde dans l'espace et dans le temps, une division limitée de la matière, une causalité libre, un être nécessaire ; l'autre qui suppose l'illimitation du monde dans l'espace et le temps, la division à l'infini des éléments matériels, le déterminisme absolu des causes, l'impossibilité d'un être nécessaire ; puis il contraint la raison à avouer qu'entre les

deux thèses elle ne peut pas choisir ; elle a, en effet, des motifs aussi forts à invoquer pour l'une des hypothèses et pour l'autre. Spencer a agrémenté et compliqué son argumentation de beaucoup d'autres éléments. Mais, au fond, il revient toujours dans les voies frayées par Kant ; et c'est bien toujours parce qu'il a mis l'esprit entre une thèse finitiste et une thèse infinitiste qu'il se croit en droit de conclure. Seulement sa conclusion n'est pas du même ordre que celle de Kant. Celui-ci n'admet pas du tout que les thèses finitistes et infinitistes entre lesquelles il nous place ne traduisent réellement aucune idée. Il les déclare simplement indémontrables. Spencer va plus loin dans ses affirmations. Reste à savoir jusqu'à quel point il est en droit de le faire et jusqu'à quel point, par suite, nous sommes contraints de conclure dans le même sens que lui.

Et, d'abord, à supposer vrai que, quand nous réfléchissons sur les explications dernières, il nous soit impossible de former autre chose que des pseudo-idées, faudrait-il en conclure que nous ne pouvons avoir, dans aucune question d'ordre métaphysique, que des pseudo-idées de ce genre ? Un problème est d'ordre métaphysique, dès que sa solution suppose que nous franchissions les bornes de « la caverne » où nous sommes renfermés. Il n'est donc pas nécessaire qu'un problème soit d'ori-

gine première ou d'explication dernière pour qu'il ait un caractère métaphysique. Par exemple, c'est un problème métaphysique que celui de savoir s'il existe autre chose que moi et mes représentations. C'en est un autre que celui de savoir, dans l'hypothèse réaliste, ce qui correspond réellement à la représentation que nous avons des objets que nous apercevons sous la forme de matière. En fait, nous l'avons montré, quand il s'agit de ces problèmes, aucune des idées que nous concevons n'est, ni ne peut être, rigoureusement vérifiable. Mais cela implique-t-il que ces idées n'en soient pas et ne soient que des pseudo-idées ? Prenons un exemple pour mieux fixer ce point. Soit la théorie cinétique de la matière. Elle tend à nous faire nous représenter l'essence des choses que nous apercevons sous forme d'objets matériels, comme composée de petits éléments d'une nature encore mal déterminée, mais qui s'agitent les uns par rapport aux autres et se groupent diversement. Assurément, une telle idée est, encore aujourd'hui, très vague et très incomplète ; assurément elle est et restera, pour une part, très schématique ; assurément encore, elle n'est ni vérifiée, ni vérifiable à la rigueur. Faut-il en conclure cependant qu'elle soit nécessairement plus différente de ce qu'elle devrait être, pour représenter le réel, que ne

l'est, de ce qu'elle veut traduire, la représentation, très schématique aussi, que nous nous faisons du monde solaire, quand nous nous le figurons à l'aide de boules qui décrivent des lignes elliptiques autour d'une d'entre elles? Et, sans doute, à supposer qu'une théorie comme celle-là soit proche du réel, nous devons reconnaître qu'elle n'est pas entièrement satisfaisante ; nous devons reconnaître, en particulier, que nous ne pouvons pas nous démontrer à nous-mêmes que les parcelles matérielles supposées sont ou ne sont pas des atomes, au sens précis du terme : mais, s'il est vrai, par hasard, que la nature réelle des objets matériels consiste en une réunion de parcelles en mouvement, que ces parcelles soient ou ne soient pas des éléments indivisibles, nous aurons, malgré tout, saisi, en nous les représentant, une partie de ce qui est, bien que nous ne puissions pas dire que nous l'ayons entièrement comprise. En somme, on peut connaître qu'une chose est et savoir, partiellement au moins, ce qu'elle est, sans en avoir, pour cela, ni une connaissance, ni une compréhension totale.

Cette constatation va nous permettre, semble-t-il, de discuter plus largement encore les conclusions de Spencer. Qu'a-t-il démontré ? Que nous ne pouvons pas *comprendre entièrement* le mode d'existence d'une cause première,

d'un espace et d'un temps illimités, d'une matière composée, soit d'éléments indivisibles, soit d'éléments divisibles, etc. Et assurément, sur ce point, il a raison. Mais, que nous ne réussissions pas à comprendre le comment de l'existence de choses de ce genre, cela prouve-t-il qu'elles n'existent pas ? Cela prouve-t-il que l'idée que nous avons de leur existence soit une pseudo-idée ? Cela prouve-t-il que cette idée, bien qu'invérifiée et invérifiable, ne puisse pas être juste ? Considérons, par exemple, le problème de la réalité de l'espace. Assurément nous ne pouvons nous représenter l'espace, ni comme composé d'unités réelles, ni comme non composé de telles unités, ni comme limité dans son extension, ni comme illimité. Mais que nous ne comprenions pas comment l'espace doit être fait pour exister, cela veut-il dire qu'il ne puisse pas exister? Cela signifie-t-il que, quand nous déclarons qu'il existe, sans que nous puissions dire comment, nous ne tombions pas juste, sans pouvoir le démontrer ? Nous pouvons très bien avoir une idée de ce qui est, sans avoir une idée complète ni de son comment, ni de son pourquoi. Une fourmi qui, après avoir deviné, sans pouvoir le vérifier, une partie de la réalité, s'embarrasserait dans des raisonnements inévitables pour son esprit de fourmi, et serait obligée de reconnaître qu'elle ne peut pas comprendre le

mode d'existence de ce qu'elle aurait justement conçu, aurait-elle pour cela une idée moins exacte de ce qui est ? Quelle différence y a-t-il donc à cet égard, entre la situation où serait une telle fourmi et celle où il est possible que nous soyons nous-mêmes ?

En somme, nul n'a démontré ce qu'il faudrait avoir prouvé pour établir qu'en métaphysique, toutes nos idées sont fausses ou ne sont des idées qu'en apparence. Si l'attitude du positivisme intransigeant est fort sage et fort défendable, il n'est donc pas établi qu'elle soit la seule sage et défendable. Ce qui est d'ordre métaphysique a beau être invérifiable ; on peut avoir, à son sujet, des *croyances* au moins partiellement justes ; il n'est donc nullement absurde d'essayer de s'en faire.

On s'étonne même, en regardant les choses de plus près, de l'intransigeance de certains positivistes. A-t-on vraiment le droit, quand on parle au nom des sciences dites positives, d'interdire à l'homme tout usage de la croyance ? On ne le pourrait logiquement, semble-t-il, que si ces sciences se développaient, sans que la croyance y intervînt jamais. Or en est-il vraiment ainsi ? Les mathématiques se construisent tout entières par rapport à certaines conventions initiales qu'elles posent. Nous ne croyons à la valeur complète de leurs conclusions

que parce que nous croyons, et à la valeur initiale de leurs principes, valeur qui n'est pas démontrée, et à la perfection des raisonnements que nous avons faits, perfection dont l'évidence n'est jamais absolue. Quant aux sciences de la nature, elles seraient vraiment mal venues à faire fi de toute croyance. Nous l'avons déjà montré : aucune des lois que ces sciences affirment n'est prouvée d'une façon absolument rigoureuse. Lorsque nous disons, par exemple : « tous les rayons lumineux se propagent en ligne droite », nous n'avons assurément vérifié notre affirmation, ni à propos de toutes les espèces de rayons lumineux, ni dans tous les temps, ni dans tous les lieux. Nous dépassons donc, par la croyance, les limites de ce que l'expérience nous enseigne. Et, sans doute, notre croyance procède d'un calcul des probabilités qui lui communique une vraisemblance extrême ; il n'en est pas moins vrai que, quand nous affirmons une loi, nous affirmons toujours une foi : il n'en est pas moins vrai qu'il entre un élément de croyance, ou, si l'on préfère, de certitude morale, même dans les conclusions, en apparence, les plus rigoureuses, des sciences de la nature. Sied-il bien, dans ces conditions, au positiviste qui prétend parler, justement, au nom de ces sciences, d'interdire, en métaphysique, l'emploi d'une méthode dont elles

ne cessent de se servir ? Si nous avons le droit de tabler sur des probabilités pour la détermination des lois, pourquoi ne l'aurions-nous plus pour la détermination de l'essence de la matière et des forces? Et peut-être est-il impossible, à l'heure actuelle, d'atteindre une probabilité aussi grande dans cet ordre de question que dans l'autre. Mais est-il bien sûr qu'il en sera toujours ainsi ? Est-il bien sûr même qu'il en soit, dès aujourd'hui, toujours ainsi, dans tous les sujets métaphysiques ?

Ce qui achève de communiquer à cette conclusion une valeur considérable, c'est la constatation de ce fait : il est très rare qu'un positiviste se soit tenu exactement dans les limites du positivisme radical. La plupart des positivistes se sont laissé aller à croire en s'inspirant de probabilités. C'est, en particulier, ce qu'a fait Spencer, au moins sur certains sujets. Il a beau avoir proclamé que les questions d'ordre métaphysique ne sont pas susceptibles d'une solution connaissable; il n'hésite pas à admettre certaines propositions dont le caractère est nettement métaphysique. Par exemple, il devrait logiquement déclarer qu'entre un solipsisme et un réalisme, on ne saurait faire un choix. Et pourtant, ce choix, il le fait, sans hésiter. Sans doute, tout en proclamant l'existence d'un réel indépendant du représenté, il déclare incon-

naissable ce réel même qu'il suppose. Il n'en est pas moins vrai qu'il en admet l'existence, qu'il voit, en lui ce qui évolue et ce par rapport à quoi chaque être vivant s'adapte tant bien que mal. Il n'en est pas moins vrai que sa loi d'évolution, elle-même, a toute l'allure d'une loi d'ordre métaphysique. Un tel exemple n'est-il pas de nature à encourager quiconque se croit autorisé à dépasser, en métaphysique, par un acte de croyance, les bornes du savoir prouvé et prouvable ?

En résumé, l'attitude des positivistes décidés est, peut-être, la plus prudente de toutes ; mais nul n'a le droit de prétendre qu'elle soit la seule sage, la seule valable.

III

« Il faut être toujours ivre. Tout est là : c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve. Mais de quoi ? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous. » (1) Ce passage de Baudelaire soulèverait, sans doute, la réprobation du monde pragmatiste

(1) Petits poèmes en prose : « *Enivrez-vous* ».

contemporain. Est-il bien sûr, cependant, qu'il ne résume pas d'une façon vigoureuse et vivante ce qui se trouve de plus clair au fond des conseils du pragmatisme et de la méthode qu'il préconise ? Sans doute, le pragmatisme condamne la recherche de l'oubli dans l'ivresse physique. Que fait-il, sinon d'exhorter ses adeptes à se plonger dans l'ivresse morale et religieuse ?

Nous ne pouvons avoir, en métaphysique, aucune connaissance certaine. Nous ne pouvons, en effet, rien y démontrer, ni *a priori*, ni *a posteriori*. Les théories que nous disons scientifiquement prouvées ne sont rien de plus que des moyens commodes de classer les phénomènes que nous constatons. Et, assurément, le commode n'est pas négligeable ; nous devons à la science et à ses méthodes des groupements de faits précieux pour notre mémoire et pour la prévision des phénomènes au milieu desquels nous vivons. Seulement les sciences ne nous renseignent pas sur les questions vitales qui nous intéressent. Les problèmes de la nature intime de l'être, de notre origine, de notre destinée et celui de savoir comment nous devons vivre, qui y est lié intimement, restent aussi obscurs, après tout l'effort scientifique, qu'ils l'étaient avant lui.

Mais si nous ne pouvons acquérir aucune certitude sur des sujets de cet ordre, nous pouvons,

du moins, nous faire, à leur propos, des croyances. Assurément, ces croyances seront invérifiables. Seulement, si elles ne sont pas en désaccord avec les faits, on ne pourra pas prouver leur fausseté plus que leur vérité. Il faudrait, pour cela, pouvoir invoquer contre elles la science et ses résultats. Or la science n'est qu'un instrument d'ordre pratique. Elle ne détermine rien de ce qui est. On ne saurait donc, sans inconséquence, condamner en son nom, une croyance qui porte sur un ordre de problèmes que, par hypothèse même, elle est incapable de résoudre. La science ne peut rien pour celui qui veut se faire une conviction sur les problèmes vitaux qui se posent à nous. Mais elle ne peut rien non plus contre lui.

Où chercher, dès lors, le phare qui nous permettra de nous orienter dans cette opération ? Ici intervient l'idée originale, l'idée maîtresse de la philosophie pragmatiste.

Nos besoins intellectuels ne sont pas nos seuls besoins. Assurément, nous avons soif de clarté et de vérité. Mais nous avons faim d'autre chose. Nous vivons et il nous faut, dans la vie, un cordial moral qui nous soutienne et nous communique la force, non seulement de supporter l'existence, mais encore d'y faire avec énergie et joyeusement ce que nous avons à y exécuter.

Avant tout, nous avons besoin *d'espérance*. La vie ne se soutient que par le vouloir vivre. Comment conserver ce vouloir vivre, si l'on a l'impression que l'existence n'est rien de plus qu'une agitation stérile, si l'on ne voit, en elle, que quelques heures d'un mouvement aussi vain que le vol tumultueux des moucherons qui naissent le matin et meurent le soir ? Celui qui ne regarde, dans la vie, qu'elle-même peut-il y apercevoir autre chose qu'une alternative cruelle de douleur et d'ennui, entremêlée, tout au plus, de quelques secondes d'un plaisir fugitif ? Pour l'individu, si on n'envisage qu'elle, la vie n'est qu'un acheminement perpétuel et vertigineux vers l'anéantissement : « marche ! marche ! » Pour l'espèce humaine, les minutes sont comptées. Tous nos efforts, toute notre civilisation, tout notre génie et toutes ses œuvres sont à la merci d'un accident astronomique. Que le soleil vienne à se refroidir de quelques degrés, que l'air vienne à se liquéfier, ou à devenir irrespirable, et c'en est fait de l'humanité. En tous cas, la terre est condamnée à mourir comme toute chose ; avec elle disparaîtra notre espèce misérable. Comment conserver le goût de vivre, si l'on ne voit pas, dans l'existence, autre chose ? Comment vouloir faire effort, si l'on a la conviction que l'effort ne sert à rien ? Comment vouloir reproduire

l'existence, si l'on a l'impression que l'existence n'est pas un présent qui vaille la peine d'être fait ? Il nous faut, pour vivre et faire vivre, la croyance que ce que nous faisons n'est pas vain. Il nous faut l'espérance que nos travaux, nos sacrifices ne seront pas inutiles. Il nous faut des convictions qui nous réconfortent et soient, pour nous, le viatique qui soutient, dans sa route, le voyageur égaré.

Nous avons besoin, d'autre part, d'une *règle de conduite.* Celui qui n'a pas une conviction précise et fortement établie sur le bien et le mal ressemble au vaisseau sans boussole. Il ne sait ni où il va, ni ce qu'il faut faire. Il n'a ni caractère, ni fermeté. Il tourne à tous les vents. Hésiter dans l'action, regretter tout ce qu'il a fait, flotter perpétuellement entre des partis contraires, voilà son lot. Celui-là est, vis-à-vis de lui-même, dans une posture fâcheuse. Mais il est aussi, au point de vue social, une non-valeur. Un groupe social n'est fort que si ses individus sont dirigés par une conviction solide et si, de plus, la conviction qu'ils ont tous est assez uniforme pour qu'ils s'unissent dans une volonté commune de sacrifice et d'action concourante. Sans une foi morale vivifiante, l'individu s'affale. Sans une foi morale uniforme de ses individus, la société meurt.

N'y a-t-il donc pas là, pour qui veut se faire des croyances d'ordre métaphysique, des raisons suffisantes de prendre un parti et de s'y tenir ? Parmi les hypothèses possibles, sur l'homme et l'univers, certaines sont, à la fois, décourageantes, pénibles pour le cœur, destructrices de toute énergie, de toute confiance, de toute sérénité. D'autres sont vivifiantes : elles portent à l'action ; elles fournissent, en temps ordinaire, une espérance, un soutien, de la joie, et, dans les heures cruelles, une consolation. Pourquoi donc, dans l'ignorance où nous sommes et où nous serons toujours de la vérité, ne pas choisir délibérément celles-ci? Nous ne pouvons adopter une croyance métaphysique que par un *acte de volonté* puisque notre intelligence ne saurait nous en imposer une. Rien ne peut prouver, d'autre part, qu'en adoptant une croyance métaphysique possible grosse d'espérance et de joie, nous ayons tort de le faire. Comment donc hésiter ?

Voilà les formules que répètent les pragmatistes de tout ordre.

A quoi mène donc une telle façon d'envisager le problème de l'attitude à prendre en métaphysique?

Nous avons déjà eu l'occasion de répondre à cette question dans notre « Malaise de la

pensée philosophique ». En fait, *jusqu'à présent*, les philosophes qui se sont inspirés des théories pragmatistes pour constituer la partie positive de leur doctrine ont versé, les uns, vers un moralisme, les autres, vers un traditionalisme.

Les éléments communs de toutes les doctrines qui se rangent dans la catégorie des moralismes peuvent se résumer en peu de mots. Ce qui paralyse le goût de vivre, de faire vivre et d'agir, ce qui plonge les hommes dans le désespoir, ce qui leur rend l'existence, sinon impossible, du moins odieuse, c'est le sentiment de sa stérilité. Si toute l'œuvre de l'individu et de l'espèce humaine est inutile et vaine, à quoi bon l'effort, le travail, le sacrifice ? Tout cela, dans une telle hypothèse, perd tout sens et toute valeur. Cette impression cesse, chez quiconque est convaincu que la vie n'a pas son but en elle-même, mais lui a été donnée pour exécuter une tâche, comme on confie un instrument à un ouvrier. A partir de l'instant où l'individu commence à se dire : « Je suis ici-bas pour m'acquitter de certaines obligations ; je dois subordonner toute mon existence à leur accomplissement ; ma vie sera, non pas stérile, mais féconde, dans la sphère où j'évolue, du moment que je l'aurai fait », il perd l'impression désastreuse qui pesait lourdement sur lui. Il retrouve la force néces-

saire pour vouloir vivre et lutter. La croyance au devoir, à l'obligation, à la responsabilité est une croyance *saine*. Celui qui la possède est sauvé. C'est donc elle qu'avant toute autre il faut vouloir avoir et conserver. « Je veux croire que j'ai, dans la vie, un devoir à remplir », tel doit être l'acte de foi fondamental de celui qui veut une conviction capable de l'aider à vivre. Quelques partisans du moralisme n'en recommandent pas d'autre. La plupart vont au delà. Un homme ne peut se croire un devoir que s'il peut se croire, en même temps, capable de l'accomplir. Celui qui veut se croire des obligations doit donc, logiquement aussi, vouloir se croire libre. D'autre part, l'idée d'un devoir ne s'entend pleinement que si l'on admet, et que ceux qui y auront obéi seront récompensés proportionnellement à leur mérite, et que ceux qui y auront désobéi se trouveront châtiés en raison de leurs fautes. Or il n'est pas vrai que, dans la vie, le bonheur aille toujours avec la vertu. Il est donc naturel, si l'on veut croire au devoir, qu'on veuille croire aussi, et à l'immortalité de l'âme, condition nécessaire de la récompense de la vertu et de la punition du vice, et à l'existence d'un Dieu capable de juger les hommes en lisant dans leur cœur et en se rendant un compte exact de leurs mérites. Certains partisans du moralisme estiment même néces-

saire de dépasser ces conclusions (1). A supposer qu'un Dieu soit l'auteur des choses, la présence du mal, dans l'univers, serait inexplicable, si ce mal ne s'était pas introduit dans le monde par suite d'une faute originelle de l'être libre que nous sommes. Ils nous invitent donc à vouloir donner notre adhésion à une sorte de christianisme interprété et épuré qui rassure, à la fois, et notre esprit et notre cœur. — Du reste, ces points de croyance réconfortante une fois mis hors de cause, les partisans du moralisme ne voient aucun inconvénient à ce que, pour le surplus, nous nous tenions aux propositions des diverses sciences, de façon à combler, avec leur aide, les lacunes de notre théorie générale de l'origine des choses et de l'homme, de la nature et de la destinée.

Les points de vue des traditionalismes sont sensiblement différents. Une grosse difficulté subsiste dans les moralismes, quels qu'ils soient. Il ne suffit pas, en effet, de dire à l'individu : tu dois vouloir croire au devoir. Il faut encore lui faire connaître à quel devoir il doit vouloir croire. Or, les représentants du moralisme ont conservé, des rationalismes d'autrefois, la disposition à juger que certains axiomes s'imposent

(1) Cf. Tous les ouvrages de Secrétan : en particulier *la Civilisation et la croyance.*

irrésistiblement. Ils déclarent donc à l'individu : « analyse et exprime en formules les données de ta conscience morale individuelle. Elle te fera connaître des règles morales rationnelles d'une valeur absolue. » Mais il y a là un leurre. Les consciences humaines ne sont point d'accord. Les prétendus axiomes que chacun en tire ne sont que ses préjugés. Prendre pour absolus les axiomes scientifiques, c'est commettre une erreur grave, puisque les formules qui les résument sont simplement l'expression de principes commodes pour le classement des phénomènes. Prendre pour absolus de soi-disant axiomes moraux, c'est faire un postulat non moins dangereux. N'est-ce pas se confier à de prétendues évidences qui n'en sont que pour des personnages d'un certain temps, d'un certain lieu et d'une certaine éducation ? « Plaisante justice qu'une rivière borne (1) ! » Le moralisme est bon dans la mesure où il invite les hommes à se faire des croyances en ne tenant compte que de leur utilité pour la vie, de leur caractère sain, encourageant, consolant. Il est mauvais dans la mesure où il invite chaque individu à se faire une conviction en ne se fiant qu'à lui-même. C'est tout autrement qu'il faut procéder. Une feuille

(1) Pascal, *Pensées* (*Éd. Brunschvicg* : 294).

ne vit que parce qu'elle emprunte à un certain arbre, la sève dont elle a besoin. Arrachée de cet arbre elle meurt. On ne saurait greffer utilement un rameau sur un végétal quelconque. Il ne reprend que sur certains d'entre eux. Nous sommes cette feuille, ce rameau. Ce qui a soutenu les individus de la société, dont nous sommes les membres, jusqu'à l'heure présente, ce qui les a réconfortés et consolés, c'est un certain stock de croyances, de préjugés. Y renoncer, c'est nous « déraciner » (1), et, du même coup, nous condamner à la misère morale. Les adopter systématiquement, en bloc, c'est accepter « le déterminisme de notre race » ; c'est nous maintenir dans l'atmosphère morale qui convient à nos âmes ; c'est nous rattacher fortement au seul arbre capable de nous fournir la sève qui peut nous faire vivre. Il y a une tradition morale, patriotique et religieuse française, une, anglaise, une, chinoise : un Français, un Anglais, un Chinois ne doivent pas chercher autre chose pour régler leurs actes et leurs croyances. S'ils veulent vraiment vivre, qu'ils adoptent systématiquement les convictions morales et religieuses dont ont vécu leurs pères ; qu'ils y cherchent, et leur règle de conduite, et leurs raisons d'espérer. Hors de là, point de salut.

---

(1) Barrès. *Les Déracinés.*

Nos pères ont fait pour nous les expériences religieuses et morales qui traduisent ce qui convient à notre race. Ne pas tenir compte des unes et des autres, c'est une simple folie.

Voilà les deux principales routes où se sont engagés jusqu'ici les plus notoires de nos pragmatistes contemporains. Mais n'en concluons pas qu'aucune autre ne soit possible. Lorsqu'une fois on a renoncé à découvrir le vrai pour ne penser qu'à ce qui est *tonique* et *consolant*, on est mûr, en effet, pour toutes sortes de doctrines. La méthode pragmatiste pourrait donc bien n'avoir pas dit son dernier mot.

Que penser, à présent, de l'attitude du pragmatisme telle que nous venons de la définir ?

Mettons, d'abord, un point hors de cause. Un pragmatiste *sincère dans ses croyances* est dans une position inexpugnable. Il est même, au point de vue de ses intérêts particuliers, dans une position très enviable. S'il est vrai que la valeur de nos preuves *a priori* et *a posteriori* est toujours suspecte en métaphysique, un pragmatiste convaincu sera toujours en droit de dire : pourquoi renoncerais-je à des convictions qui me sont agréables, qui donnent à ma conduite une direction, qui me fournissent une espérance, une consolation et qui me garantissent la paix du cœur, alors que rien

n'en prouve rigoureusement la fausseté et que, surtout, rien ne peut me fournir quelque chose de sûr pour les remplacer ? D'autre part, et W. James l'a très fortement montré dans son livre sur l'expérience religieuse, certains ordres de croyances fournissent incontestablement à quelques-uns des individus qui les ont des avantages considérables : « 1° une nouvelle saveur s'ajoutant à la vie comme une pure grâce et qui suscite soit un enthousiasme lyrique, soit un héroïsme exalté ; 2° une sécurité, une paix intérieure, qui se manifeste au dehors par les effusions de la charité. » (1) S'il est vrai que toutes les suppositions que la métaphysique peut faire sont invérifiables, s'il est vrai que, cependant, la croyance reste légitime en métaphysique, s'il est vrai, enfin, que certaines croyances aident l'homme à agir et à vivre, il faut le reconnaître : celui qui les a n'a pas tort de refuser de les abandonner : en agissant ainsi, il fait même un excellent calcul. En ce sens, celui qui défend sa croyance métaphysique à la manière pragmatique et déclare qu'obligé de renoncer à savoir le vrai avec certitude, il opte pour les convictions qu'il a et qui lui sont utiles, celui-là est dans une position aussi forte que celle du plus décidé des positivistes.

---

(1) *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit.

Seulement, faut-il en conclure que l'attitude pragmatiste soit la seule recommandable ? C'est se demander, non pas si celui qui possède des croyances morales et religieuses sincères et fortifiantes pour lui a raison de vouloir les garder, fût-ce au prix d'un certain scepticisme scientifque, mais si celui qui n'en a pas doit consacrer tous ses efforts à cette tâche primordiale : essayer de s'en faire.

Dès qu'on a posé cette question, on le constate : il est, sans doute, très facile de dire à tous : faites-vous des convictions agréables à votre cœur. Mais il reste à savoir deux choses ; 1° Quelles sont ces convictions qu'il faut vouloir se faire ? Et 2° suffit-il de vouloir se faire de telles convictions pour en avoir ?

Me voilà à la recherche d'une croyance métaphysique et morale tonique et grosse de consolations. Qui dois-je suivre ? Les apôtres du moralisme ? Les partisans du traditionalisme ? De quel moralisme ? De quel traditionalisme ? Problème singulièrement délicat. Sans doute, tous les représentants de ce genre de doctrine sont d'accord sur un point. Tous nous affirment que, tant qu'ils n'ont pas cru à certains principes de morale et à certaines idées religieuses, ils ont été déprimés, malheureux, hésitants dans l'action, en proie au découragement, à la neu-

rasthénie. Tous nous assurent qu'à partir du moment où ils y ont cru, ils ont retrouvé le goût de vivre et la paix du cœur. Tous en concluent que la croyance à laquelle ils se sont affiliés et le genre de vie qui est le leur sont « ce qui fait vivre les hommes ». Tous nous invitent, par suite, à les suivre et à les imiter. Mais, quand on examine ce qu'ils préconisent les uns et les autres, on s'aperçoit qu'ils ne sont d'accord ni sur l'étendue de ce qu'il faut croire, ni sur sa nature. Ce qui est tonique et consolant pour un homme l'est-il donc aussi pour tous les hommes ? L'expérience que nous avons de l'humanité n'a pas l'air de le prouver. Il en est, peut-être, des croyances morales et religieuses comme de quelques remèdes. Ce qui soulage certains individus n'est pas toujours favorable à la santé de certains autres. Si, par hasard, il en était ainsi dans les choses de l'ordre moral, toute la sagesse du pragmatisme devrait se résumer dans la formule de la princesse de Saxe : il faut que chacun se fasse « son petit religion à soi ». Autrement dit : « suggestionnez-vous jusqu'à ce que vous ayez réussi à vous persuader des idées quelconques et à adopter une règle de conduite également quelconque, pourvu que vous y trouviez la sérénité et la consolation ».

Mais alors, où allons-nous ? Il suffit, pour

s'en rendre compte, d'imaginer la rencontre d'un représentant du moralisme le plus austère, animé du plus chaud prosélytisme, avec quelques individus d'un autre ordre.

Supposons, d'abord, que notre personnage ait à convaincre un primitif attaché à la religion et aux coutumes d'une tribu de cannibales. Que pourra-t-il trouver dans son pragmatisme pour le persuader ? « Il faut, va-t-il lui déclarer, que tu te fasses, dans la vie, une règle de conduite et une conviction qui te soutiennent et te consolent. — Je n'en manque pas, répondra notre sauvage. Je sais, par les anciens de mon village, ce qui est permis et défendu, ce qui est licite et tabou. Je ne pourrais m'y soustraire sans m'exposer, à la fois, aux reproches de ma conscience, au mépris de l'opinion publique et à la crainte de la colère des dieux. Aussi n'ai-je hésité, ni à accepter de subir les initiations indispensables, ni à exécuter les rites sacrés en toute circonstance, ni à me conformer en tous points aux lois de mon pays. — Mais tu ne te fai aucun scrupule de pratiquer la polygamie, d'avoir des esclaves, de commettre des infanticides, de procéder à des sacrifices humains, de manger ton ennemi ! Ces mœurs sont horribles ! Quelle sérénité d'âme, quelle paix intérieure, quelle joie morale peux-tu conserver en les pratiquant ? — As-tu

des remords parce que tu manges de la viande, pourrait riposter notre sauvage s'il était documenté ; tu en aurais cependant si tu étais né Hindou; pour moi, je n'en ai aucun à agir comme ont agi mes ancêtres et comme le font tous mes égaux autour de moi. Je sais ce que j'ai à faire : mon âme est en repos : je suis sûr d'avoir la faveur de mes dieux. Je perdrais tout cela si je renonçais aux croyances qui ont été celles des centaines de générations qui se sont succédé en ce lieu. Garde ta foi morale et religieuse si elle te plaît ; mais laisse-moi la mienne puisqu'elle me guide et me console. Tu me vantes ta sérénité et les convictions qui te la donnent. La mienne n'est pas moins grande, ni moins digne d'éloges. Fais-moi grâce de tes prédications. » Comment prouver à ce sauvage qu'il n'a pas la sérénité qu'il dit avoir, ou qu'il a tort de la devoir à l'accomplissement des actes qui la lui fournissent ?

Autre confrontation. Notre personnage rencontre un sage à la mode antique, un disciple du véritable Épicure. « La sérénité de l'âme et la paix du cœur sont, va-t-il lui dire, le seul bien véritable. — J'allais vous le déclarer, répondra notre épicurien. — Il faut donc, puisque vous pensez ainsi, que vous vouliez affirmer avec moi, l'existence d'un devoir obligatoire, celle de la liberté humaine, celle de l'immortalité

de l'âme, celle d'un Dieu qui juge les hommes et leur distribue, selon leur mérite, des peines et des récompenses. Sans quoi, pas de règle de conduite, pas de goût de vivre, pas d'espérance, pas de paix morale dans la vie. — Etrange affirmation, répondra notre épicurien. Vous me vantez la sérénité et vous avez bien raison. Mais de quel droit prétendez-vous que la sérénité soit impossible à qui refuse de faire les postulats que vous accomplissez ? Cette sérénité, je la trouve, et ce qui me la donne, c'est un groupe de certitudes morales diamétralement opposées aux vôtres. Qu'est-ce qui nous trouble ? la peur de la mort ; la croyance en des obligations imposées par des dieux qui nous surveillent ; le mauvais calcul de nos véritables intérêts. Or ma philosophie m'apprend à éviter tout cela. Ce qui nous effraie dans la mort, c'est la crainte de nous voir morts et l'inquiétude de savoir ce que devient, après la dissolution de notre corps, notre personne consciente : émotions puériles ; le sage le sait : la mort anéantit la mémoire : avec elle, la conscience disparaît ; nous sommes donc, après notre dernière heure, ce que nous étions avant la première, c'est-à-dire, *rien ;* qu'y a-t-il donc là de terrifiant ? Ce qui nous inquiète dans l'incertitude de l'existence d'un Dieu, c'est que nous croyons subir sa surveillance,

ses jugements et que nous redoutons ses colères ; mais, s'il y a des dieux, ils ne s'occupent pas des hommes : nous ne devons donc pas davantage nous occuper d'eux. Pour le reste, notre bonheur est entièrement en notre pouvoir. Il dépend de moi de ne jamais accomplir un acte qui me laisserait une mauvaise impression de moi-même. Il dépend de moi de n'avoir jamais que des désirs d'une satisfaction facile. Il dépend de moi, si j'ai assez de la vie et si je suis meurtri d'un excès de souffrance, d'en sortir élégamment et de rentrer dans la paix de l'anéantissement. Pensez-vous que ces convictions soient, pour moi, moins consolantes que les vôtres ne le sont pour vous ? Pensez-vous qu'elles soient moins aptes à me dicter une règle de conduite cohérente, celle de la modération ? Pensez-vous que ma sérénité ne vaille pas la vôtre ? Et, sans doute, ma sagesse veut que je me résigne à la perte définitive de ceux que j'ai aimés et qui ont disparu ; du moins suis-je sûr qu'ils ne sont pas malheureux et que je ne les retrouverai pas dans une autre existence « occupés d'autres soins » (1). Sans doute aussi, ma sagesse m'interdit de penser que les méchants seront éternellement châtiés de leur injustice : mais il me suffit de savoir que ce sont des sots qui manquent leur

(1) Mme Ackermann, *Poésies. Paroles d'un amant.*

existence puisqu'ils manquent l'unique bien, la sérénité. Vous me vantez la paix du cœur acquise au prix de la religion. Je vous vante la même paix achetée par la double pratique de l'irréligion et de la sagesse. Votre expérience religieuse vous ravit ; mon expérience irréligieuse ne me plaît pas moins. Allez prêcher les gens dont l'âme est troublée. La mienne ne l'est pas.

Et ce ne sont pas seulement des personnages de ce genre que le prédicateur pragmatiste aura du mal à convaincre. Ce sont aussi des individus beaucoup plus dangereux et beaucoup moins intéressants.

W. James, dans sa tolérance universelle de toutes les convictions bienfaisantes, ne fait qu'une seule exception. « Les croyances les plus diverses, écrit-il, peuvent avoir leur raison d'être », et il ajoute qu'on doit « les traiter avec bienveillance et charité ». Seulement il introduit cette restriction capitale : « tant qu'elles ne sont pas elles-mêmes intolérantes » (1). Et assurément, d'un point de vue rationnel, il a grandement raison d'en juger ainsi. Mais, du point de vue pragmatiste, a-t-il vraiment de quoi justifier l'exception qu'il formule ? Un mystique se croit une mission divine : exter-

(1) *L'Expérience religieuse*, loc. cit. p. 428.

miner dans le monde l'erreur qui s'y propage ; il a des extases, des révélations personnelles, des visions ; Dieu lui ordonne de purger la terre par le fer et par le feu ; il lui suggère qu'en agissant ainsi, il rend service à ceux-là mêmes qu'il exécute, parce que leur supplice terrestre les purifie devant leur juge pour l'éternité. A cela, il croit de toute son âme, comme S. Thérèse à ses visions. Aucune paix intérieure ne saurait exister désormais pour lui que dans la joie sainte que lui procure le supplice des hérétiques. Il trouve, dans la souffrance expiatoire de ses victimes, la plus prodigieuse des voluptés mystiques. Il se sent le bras de Dieu. Comment prouver à un tel homme, du point de vue pragmatiste, qu'il a tort de penser et d'agir comme il le fait ? Si la seule chose qui rend la vie tolérable est la sérénité grandiose que donne la conviction religieuse du devoir accompli, peut-on vraiment prétendre que l'intolérant convaincu et qui se reprocherait mortellement sa faiblesse doive renoncer à exécuter l'unique acte qui plaît à sa conscience ? Et sans doute un Torquemade est un fou qu'il serait socialement utile de faire enfermer. Mais que peut donc objecter le pragmatiste au fou qui trouve la sérénité dans sa folie et fait tout pour la conserver ?

Et ceci nous ramène à la formule même de

Baudelaire. Qu'est-ce qu'un pragmatiste peut faire pour détourner de sa conduite un amateur de paradis artificiels adonné à l'opium, à la morphine, au haschisch, à la cocaïne ? Si nous ne devons juger de la valeur des actes et des croyances qu'en mesurant leur aptitude à nous communiquer la paix de l'âme, que dire à ceux qui la cherchent dans les fumées de l'ivresse physique plutôt que dans celles de l'ivresse morale ? Chacun n'est-il pas juge de la paix intime qu'il ressent ? Et assurément un personnage qui s'en voudrait à lui-même de se livrer aux pratiques de l'autoanesthésie aurait tort de le faire. Mais croit-on que ceux qui le font en aient du remords et du trouble ? A les entendre, leur « drogue » leur procure la sérénité la plus délicieuse : elle les maintient dans un sentiment de pure joie : elle les promène parmi des rêves si charmants qu'ils oublient toutes les misères et les inquiétudes de la vie. L'emploi d'une substance de ce genre est-il donc plus pernicieux que l'autosuggestion de la « *mind cure* » ? L'art de se plonger dans le songe béat est-il pire que celui d'essayer de se mentir agréablement ? Et s'il est vrai que la pratique de l'ivresse est ruineuse pour la santé, est-ce que la conduite des ascètes et des extatiques dont on invoque le témoignage en faveur de l'expérience religieuse est beaucoup meilleure à cet égard ?

En vérité, s'il ne faut chercher, dans la vie, que ce qui calme l'âme et la console, au nom de quel principe condamner le geste qui anesthésie ?

En somme, chaque pragmatiste a, assurément, le droit de conserver la croyance qui plaît à son cœur. Il a celui de faire, comme Tolstoï, sa confession personnelle, d'écrire, comme lui, un ouvrage intitulé « ma religion » et de dire : « voilà ce qui me fait vivre ; voilà ce qui me soutient ». Mais qu'il ne s'étonne pas si les autres lui répondent : « votre religion vous satisfait et vous fortifie : gardez-la ; quant à moi, j'en ai une autre, ou même je n'en ai pas besoin. » Nul ne saurait, par des arguments exclusivement pragmatistes, prouver aux autres qu'ils aient tort d'être guidés et réconfortés par ce qui les guide et les réconforte. Religion, irréligion, moralité, immoralité, ivresse religieuse, ivresse physique, tout cela contribue à la paix du cœur de certains individus. Quel droit aurait donc de les condamner celui dont l'unique principe est que « la valeur des choses, actes et croyances se mesure à la paix qu'ils peuvent procurer » ?

Mais c'est ici le moindre des problèmes que soulèvent les conseils des philosophes pragmatistes. Ce n'est, peut-être, pas la même

croyance ni la même pratique qu'il faut recommander à tous les individus, parce que ce n'est, peut-être, pas la même qui est, pour eux tous, tonique et pacifiante. Seulement, est-ce que chaque individu n'aura pas raison de se faire, de son côté, la croyance qui lui fait du bien ? S'il suffit de vouloir croire pour croire et de vouloir se persuader qu'un parti de conduite est le bon pour en être convaincu, celui-là seul aurait tort qui ne ferait pas le nécessaire pour trouver, dans une foi quelconque, le réconfort et l'équilibre moral. Si toute métaphysique démontrée est impossible, comment éviter de considérer cette conclusion comme fondée ?

Reste à savoir s'il suffit de vouloir croire pour croire. La question est capitale. Car ce n'est certainement pas assez, dans la vie, d'agir comme si l'on avait une croyance pour tirer de là une consolation et un soutien. Une foi n'a de valeur, pour la santé morale de l'individu, que si elle en est réellement une. Celui qui croit, par exemple, de toute son âme, à l'immortalité de sa personne, qui est convaincu qu'il reverra les siens et recevra la récompense des efforts qu'il aura faits est soulevé par une espérance sincère qui l'encourage et le réconforte. Mais celui qui se dit simplement : « je vais agir comme si je croyais à tout cela, même sans y croire », n'est pas du tout dans la même situation.

Il a beau exécuter les gestes de la religion et de la morale auxquelles il s'affilie, il n'en a ni l'ardeur, ni l'intime béatitude.

Or, si l'on consulte les philosophes sur cette question, on s'aperçoit que c'est une de celles sur lesquelles ils sont le moins d'accord. Les uns déclarent, avec Renouvier : « qui veut croire croira ». Les autres voient, dans la croyance, un acte où la volonté ne joue aucun rôle. Que faut-il donc en penser ?

Il y a un point qu'on peut, semble-t-il, mettre hors de cause. La volonté ne possède aucune *action directe* sur la croyance. Suffit-il de vouloir croire que 2 et 2 font 5 pour en être persuadé ? Suffit-il de vouloir penser qu'il fait nuit quand il fait jour pour en être convaincu ? Suffit-il de s'affirmer à soi-même qu'on est mort, ou qu'on est roi, ou qu'on est possesseur de plusieurs millions pour le penser de toute son âme ? Poser la question, c'est la résoudre. Toute la volonté du monde ne peut rien ici. Sous cette forme, tout au moins, la croyance ne dépend pas de son effort.

Mais le pouvoir de la volonté sur la croyance ne se manifeste-t-il pas sous un autre aspect ? Pascal écrit : « La volonté est un des principaux organes de la créance : non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses suivant la face par où on les

regarde (1) ». Cela revient à dire : « ce qui nous persuade, ce n'est pas la volonté, ce sont les raisons que nous avons de croire ; seulement, suivant que nous détournons notre attention de certaines raisons de croire ou que nous la fixons sur elles, les choses ne nous apparaissent plus sous le même aspect ». Or notre attention dépend de notre volonté : par suite, notre volonté finit par avoir sur nos croyances un pouvoir énorme quoique indirect.

Cette proposition mérite d'être examinée soigneusement.

Elle contient certainement quelque chose de très vrai. Celui qui possède une croyance d'un ordre quelconque et veut la conserver est, en effet, comme le dit Pascal, à peu près sûr de ne pas la perdre, s'il sait faire un usage habile de sa volonté, et s'il connaît les ressources de la dialectique. Quand nous avons un avis ferme sur une question donnée, nous avons, en effet, aussi, un moyen presque infaillible de le conserver : c'est d'ignorer systématiquement tout ce qu'on peut dire contre notre opinion ; c'est si, par hasard, il en vient quelque chose à nos oreilles, d'en détourner non moins systématiquement notre attention. On peut s'abs-

(1) *Pensées :* éd. Brunschvig, p. 99.

tenir volontairement de lire, d'entendre et surtout d'écouter ce qui pourrait troubler les croyances auxquelles on tient. Ainsi font les catholiques quand ils s'interdisent la lecture des livres et publications inscrits à l'index par des mains vigilantes. Ainsi font les fanatiques politiques ou religieux qui ne lisent que les journaux et les ouvrages de leur parti. Il n'est même pas besoin de précautions si radicales ; un individu convaincu et averti trouvera toujours, s'il le veut, le moyen d'échapper aux arguments par lesquels on le détournera de sa croyance. Une preuve ne nous persuade que si, après que nous l'avons entendu formuler, nous ne nous contentons pas de la conserver, telle quelle, dans notre mémoire. Il faut, pour qu'elle prenne à nos yeux une force décisive, que nous réfléchissions sur elle. Il faut que nous y pensions avec une sorte de sympathie. Il faut que nous mettions toute notre sincérité à voir si elle est vraiment ou n'est pas valable. C'est seulement ainsi qu'elle pénètre, pour ainsi dire, en nous, qu'elle devient nôtre, qu'elle finit par faire partie intégrante de notre chair et de notre sang intellectuels. Si nous n'agissons pas ainsi, nous avons beau connaître une argumentation, elle reste, en nous, morte et sans effet. Et, sans doute, il peut arriver que nous soyons frappés par un argument que nous n'avions

pas prévu, que notre attention se fixe sur lui d'une façon passionnelle, qu'il nous hypnotise et finisse par nous convaincre, malgré notre volonté : cette histoire est celle de certaines conversions dans tous les sens où il s'en produit. Mais, en général, la volonté de l'homme averti qui tient à sa croyance triomphe, sans peine, de tout motif de ne pas croire qui lui déplaît. Le scepticisme et le relativisme fournissent tant de moyens de considérer comme douteuses, en métaphysique, les preuves qui semblent les plus solides, que celui qui cherche des raisons de tenir une argumentation pour suspecte, en trouve toujours. C'est pour cela que quiconque possède une croyance métaphysique ou morale et connaît assez l'état actuel de la critique philosophique de nos procédés de découverte et de preuve, finit presque toujours par se persuader qu'il a raison de la conserver. Un esprit *fixé dans une foi quelconque*, instruit et décidé à garder sa foi se donne facilement à lui-même l'impression qu'il possède des raisons suffisantes de maintenir ses convictions. Aussi Pascal a vu juste : dans tous les sujets où l'intérêt des individus est assez en jeu pour qu'ils tiennent à leurs idées, les raisonnements et l'expérience restent impuissants à unifier les opinions. Chacun veut rester de son propre avis et répond : « tarte à la

crème » (1) aux arguments de ses adversaires.

Mais, si la volonté prête ainsi un concours actif à celui qui est déjà arrêté dans une conviction définie et ne cherche qu'à la conserver, est-elle aussi puissante pour en faire naître une ?

Ici les faits ne parlent plus de la même manière et l'analyse des conditions ultimes de la croyance en fournit la raison.

F. Brunetière, qui a poussé la sincérité jusqu'à brûler tous ses dieux quand il a cru avoir découvert leur fausseté, le reconnaît ingénument. La foi, dit-il, est « ce qui ne se donne point (2) ». Si l'on croit à un conte de fées, on pourra toujours répondre à ceux qui en contesteront la valeur que leurs arguments ne sont que des raisonnements tout relatifs à leurs postulats. Mais pourra-t-on se convaincre à volonté de la vérité d'un conte de fées auquel on ne croit pas naturellement ? Notre esprit est ainsi fait : il ne peut croire que ce qui lui paraît croyable. Il lui faut même quelque chose de plus. Pour que nous admettions une croyance, il faut qu'elle nous semble reposer, soit sur des faits que nous pensons établis, soit sur des principes que nous jugeons vrais, soit, à la fois,

---

(1) Molière, *Critique de l'Ecole des femmes.*
(2) Discours de combat.

sur des faits et des principes de cet ordre. Sans cela, pas de croyance, au moins chez les individus sains. — Et peut-être y a-t-il des individus construits de telle sorte qu'ils peuvent s'autosuggestionner. W. James insiste sur les pratiques de ces personnages qui se livrent aux procédés de la « *mind cure* » et se persuadent, à force de se le répéter, qu'ils ne sont, ni malades, ni fatigués, ni tristes, comme un hypnotiseur développe, chez son sujet, une hallucination, à force de lui affirmer impérativement qu'il voit une certaine chose ou qu'il est une certaine personne. Mais tous les individus ne sont pas sensibles aux pratiques de l'hypnotisme et de la suggestion. Encore moins sont-ils tous capables d'autosuggestion : la « *mind cure* » est, peut-être, souveraine contre la neurasthénie des déprimés ; persuadera-t-elle un individu sain et amputé d'un bras qu'il possède encore le bras qu'on lui a enlevé ? Tranchons le mot. L'autosuggestion est l'art de se mentir agréablement à soi-même. C'est là une opération que tout le monde ne peut pas faire, disons-nous heureusement, ou malheureusement ?

Et il n'est pas difficile de comprendre pourquoi la volonté reste, ici, peu puissante, et pourquoi, capable d'aider la croyance à se défendre, elle ne l'est guère de l'aider à se former. L'étude des causes dernières de la

croyance le démontre : nous ne donnons notre adhésion à une proposition quelconque que par un *acte de sentiment.* Or tous les sentiments sont du même ordre : ils échappent à l'action immédiate de la volonté.

Nous l'avons dit dans notre premier chapitre : les convictions que nous avons procèdent de six sources différentes. Mais ces six sources ne sont pas absolument indépendantes les unes des autres. Nous considérons comme vraie une loi de la nature qui nous paraît fondée sur l'expérience ? C'est, évidemment, si nous ne nous sommes pas trompés, d'une part, parce que nous croyons exacts les faits d'expérience qui la justifient, d'autre part, parce que nous avons foi dans l'existence d'un ordre constant de l'univers sans lequel les régularités que l'expérimentation met en lumière ne s'expliqueraient pas. Nous considérons comme établies *a priori* certaines propositions ? C'est, évidemment, aussi parce que nous croyons véritables, et les prémisses de notre raisonnement, et certains axiomes qui sont comme les nerfs cachés à l'aide desquels nous nous acheminons vers la conclusion. Nous nous fions, dans certains cas, au témoignage d'autrui : dans certains autres, nous nous en défions ? N'est-ce pas encore parce que la connaissance que nous avons du caractère et des capacités de notre

témoin nous persuade qu'il y a lieu, pour nous, ou d'avoir ou de n'avoir pas confiance en lui ? Or qu'est-ce qui nous renseigne sur un personnage, sinon, soit la connaissance directe que nous avons de ses actes, c'est-à-dire notre propre expérience, soit l'usage de documents dont nous établissons la valeur par un raisonnement, raisonnement qui ne nous paraît concluant, à son tour, que parce que nous avons foi en certains axiomes et certains faits ? Finalement donc, tout l'échafaudage de nos croyances se trouve supporté par deux groupes d'entre elles : celles que nous devons à l'expérience de nos sens et de notre conscience ; celles que nous avons en certains axiomes que nous admettons par une intuition rationnelle. Ce sont là les colonnes sur lesquelles tout s'édifie.

Or qui pourra le nier ? Si nous admettons ces croyances, c'est parce que nous nous fions à certains *sentiments* que nous éprouvons. Je crois, sur le témoignage de ma vue, que cette chaise existe, qu'elle est recouverte de velours et qu'elle est de couleur jaune ; n'est-ce pas parce que j'éprouve, en la voyant, un état de sentiment particulier qui me rassure et que je ne ressens pas quand je me représente une chimère par un acte d'imagination ? Je crois, sur le témoignage de ma conscience, que

je suis et que je souffre, en ce moment, une douleur ; n'est-ce pas encore parce que j'en ai un sentiment qui, pour ainsi dire, me contraint ? Si enfin, j'admets certains axiomes, n'est-ce pas parce que, comme le disait Pascal : « les principes se sentent » ? Et, en effet, nous ne posons un principe, que parce qu'il nous paraît nécessaire. Mais d'où vient qu'il nous semble tel, si ce n'est de ce que, quelque effort que nous fassions pour céla, nous ne parvenons pas à en douter ? L'évident, c'est ce que nous *sentons* évident. Le jugement que nous fondons sur l'évidence ne traduit donc pas autre chose qu'un état particulier de notre sentiment. Or, comme, au début de la vie, nous sommes sans défiance, sans défiance contre nos sens qui sont pourtant des organes déformateurs, sans défiance contre l'éducation que nous subissons et qui nous suggère une multitude de préjugés, sans défiance contre le milieu où nous évoluons et dont nous imitons non seulement les actes, mais encore les croyances, il en résulte que notre état naturel est l'erreur. Nous ne sortons de cet état que par tout un travail de critique, à la suite duquel nous rejetons une multitude de propositions que nous avons commencé par croire vraies, et nous reconnaissons que le plus sage est de nous abstenir d'avoir une opinion sur bien des sujets, après avoir commencé par

en avoir une. Bref, on peut dire, de la vérité, ce que Kant écrivait de la vertu. La vérité est « une conquête de la volonté sur la nature ».

Comment s'étonner, dès lors, de la difficulté que nous rencontrons, lorsque nous tentons de développer chez nous par un acte de volonté, une croyance que nous n'avons pas ? Cette difficulté est du même ordre que celle que nous éprouvons à faire éclore, dans notre cœur, un sentiment qui lui est étranger.

Voilà un individu qui aurait intérêt à avoir pour un autre un sentiment d'amour. Il n'a pas ce sentiment. Il veut le susciter dans son âme. Lui suffira-t-il de le vouloir pour y réussir ? S'imaginer qu'on va aimer une personne dès qu'on va se dire : « je veux l'aimer », c'est une puérilité. L'histoire de bien des mariages est là pour en témoigner. Tout ce qu'on peut faire ici, c'est d'agir avec la personne qu'on veut aimer comme si on l'aimait : c'est de se raisonner pour essayer de se persuader qu'elle a les plus délicieuses qualités. En fait, ce genre d'exercice réussit quelquefois, à la longue, à certains individus. En fait aussi, ces individus-là sont l'exception. Les stoïciens ont prodigieusement exagéré, quand ils ont eu l'audace d'affirmer que nos sentiments et nos passions dépendaient entière-

ment de notre vouloir. Nous pouvons quelque chose sur eux, à la condition de ne pas les attaquer de front, et de ruser avec eux. Mais, dans la plupart des cas, toute notre volonté n'a sur nous qu'un effet : elle nous fait agir comme agirait quelqu'un qui sentirait ce que nous voudrions sentir. Est-ce la même chose que de le sentir effectivement ?

Il en est, sur ce point, de la croyance, comme de l'amour. Notre volonté suffit à nous faire prononcer les mots et accomplir les actes que nous prononcerions et accomplirions si nous avions certaines convictions définies. Elle nous donne la force de nous raisonner, et de nous dire : « comme il serait agréable d'avoir telle ou telle croyance ! » Certains individus sont peut-être faits de telle manière que cela suffit à les persuader. Mais, n'hésitons pas à l'affirmer : ces individus-là sont l'exception. Et, assurément, s'il y a des hommes vraiment maîtres souverains de leurs croyances, ils auraient tort de ne pas suivre les conseils du pragmatisme de manière à vivre dans l'ivresse morale. Quant aux autres, le pragmatisme n'est pas fait pour eux : s'ils veulent s'enivrer, il leur faut user d'alcool, d'opium ou de morphine ; or, c'est là un geste qui n'est ni beau, ni sûr, ni même peut-être suffisamment pragmatiste.

En résumé, celui qui déclare : « j'ai, sur les questions de métaphysique et de morale, une croyance qui me soutient et me console ; puisqu'aucune doctrine métaphysique n'est vérifiable, je m'y tiens », celui-là se place dans une position philosophique inexpugnable : s'il est suffisamment instruit des résultats de la critique, il aura toujours de quoi se convaincre lui-même de l'insuffisance des arguments qu'on fera valoir contre lui. D'autre part, celui qui est capable de s'autosuggestionner au point de croire ce qu'il veut, celui-là, s'il existe, n'a pas tort de le faire et de s'enivrer d'idées fortifiantes et consolantes. Mais celui qui ne possède aucune croyance réconfortante et qui ne sait pas l'art de se mentir agréablement, celui-là ne peut être aucunement touché par l'argumentation pragmatiste. Il ne peut même y voir qu'une seule chose : une forme curieuse de l'épicurisme : l'épicurisme religieux. Pour un esprit de cet ordre, le pragmatisme ne saurait évoquer qu'une image : celle de l'autruche légendaire qui, poursuivie par des chiens, se cache la tête dans un buisson et s'imagine que, parce qu'elle ne voit plus son ennemi, cet ennemi n'est plus là ; et il ne peut éviter de redire après Pasteur : « le pire dérèglement de l'esprit est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient ».

IV

La méthode pragmatiste n'est pas la seule qu'aient préconisée ceux qui jugent possible et nécessaire de se construire des *croyances* à propos des problèmes métaphysiques. Il en est une autre qui a joué et peut jouer encore un rôle considérable dans l'histoire de la pensée. C'est la méthode probabiliste.

Il y a une grande différence entre un positiviste et un probabiliste. Le positiviste, en principe, n'attache de prix qu'aux certitudes dont la valeur est démontrée. Aussi, dès qu'il s'agit d'un sujet où la vérification complète des idées conçues est impossible, préfère-t-il ne rien penser et ne rien dire, plutôt que de se former une opinion aventurée. Au contraire, entre ce qui est complètement établi et ce qui ne l'est pas du tout, le probabiliste aperçoit une quantité d'intermédiaires. Pour lui, la certitude absolue n'existe guère : ce n'est qu'une limite vers laquelle tend la vérification des idées, mais dont elle peut se rapprocher indéfiniment. On peut donc avoir des croyances plus ou moins assises sur une infinité de sujets. Entre la science et la métaphysique, on ne constate pas la rupture brusque qui séparerait le vérifiable absolu et l'invérifiable absolu. Le règne

de la science est simplement celui dans lequel on peut atteindre à des vérifications relativement très complètes, celui de la métaphysique est celui où, suivant les problèmes, on ne peut parvenir qu'à un degré plus ou moins imparfait de vérification.

Il y a également une grande différence entre le probabiliste et le pragmatiste. La méthode du pragmatisme est une méthode extra-scientifique. Le pragmatiste se moque de l'accord de sa doctrine avec le raisonnement humain. Sa seule préoccupation est d'ordre moral. Il juge les doctrines, non pas d'après une notion de vérité, mais d'après une notion d'utilité vitale. Il n'estime les choses qu'en raison des dispositions de son cœur et de ses besoins moraux. La méthode probabiliste est d'un ordre tout différent. Elle est dans le prolongement normal des méthodes scientifiques. Nous pouvons saisir le vrai soit totalement, soit partiellement. Et, sans doute, en métaphysique, nous ne pouvons pas vérifier rigoureusement si nous l'avons ou non saisi. Mais nous pouvons avoir des motifs suffisants de croire que, dans certains cas, nous nous en sommes rapprochés. C'est assez pour que nous ayons le droit de nous faire, en métaphysique, des croyances plus ou moins probables. Et, naturellement, dans cette opération, nous n'aurons pas un seul instant à nous

préoccuper de savoir si ces croyances sont, ou non, d'accord avec les vœux de notre cœur. Un astronome ne se demande pas s'il est douloureux que la terre tourne autour du soleil. Un probabiliste ne se demandera pas davantage s'il est ou non douloureux que la réalité métaphysique soit ce qu'il est probable qu'elle est.

Quelle est donc la valeur d'une telle attitude ? Nous pouvons, semble-t-il, répéter, ici encore, ce que nous avons dit à propos du pragmatisme. Un probabiliste a de quoi défendre si vigoureusement sa façon de voir qu'aucune raison ne pourra lui démontrer qu'il a tort de se fier à sa méthode de croyance ; mais il n'a pas de quoi persuader aux autres que cette méthode soit la seule bonne.

Nous n'avons, jusqu'ici, étudié nos procédés de preuve que pour mettre en lumière ce qu'ont toujours de plus ou moins suspect les propositions métaphysiques qui en réclament. Mais si l'on examine ces mêmes procédés avec une autre intention, les choses n'apparaissent plus du tout sous le même aspect. Ni la démonstration *a priori*, ni la preuve *a posteriori* ne sont suffisantes, pour créer des certitudes absolues à propos de ce qui existe ou se passe hors de la caverne de notre conscience. Seulement, faut-il en conclure qu'elles soient

également dénuées de toute valeur quand on cherche non plus des vérités absolues, mais de simples probabilités ? Les probabilistes ne le croient pas. C'est leur originalité.

A vrai dire, il ne faut pas attendre grand chose de la méthode de preuve *a priori* en métaphysique. En fait, ceux qui l'ont employée n'ont jamais réussi à construire entièrement *a priori* un système de raisonnements assez cohérent pour n'offrir aucune prise sérieuse à la critique de son organisation logique. En droit, les raisons que nous avons dites rendront toujours fort suspecte la valeur métaphysique de conclusions appuyées uniquement sur un raisonnement de cet ordre. Et pourtant un raisonnement *a priori* qui nous semblerait cohérent ne serait pas dénué de toute valeur pour qui cherche seulement des probabilités. D'abord, une proposition ne nous paraît évidente que si elle est d'accord avec les faits. Un axiome contredit par l'expérience ne resterait pas un axiome pour notre esprit. L'évident pour nous est donc fatalement en harmonie avec les phénomènes tels qu'ils nous apparaissent. D'autre part, la sélection tend à éliminer du monde les organes inutiles. Elle ne laisse guère durer et se développer que ce qui sert les individus et leur espèce dans un milieu donné. Or, sans doute, nous l'avons montré, certains

postulats pourraient être utiles à celui qui les concevrait, sans être pour cela conformes aux lois du réel. Mais il est infiniment plus vraisemblable que des propositions qu'il nous est utile de croire évidentes ne servent notre vie et celle de notre espèce que parce qu'elles s'accordent avec les lois mêmes du milieu où nous nous développons. Et, assurément, il se peut que ces lois ne soient que temporaires; il se peut qu'elles ne soient valables que sur la terre que nous habitons. Rien ne nous les garantit donc d'une manière absolue. Toutefois, le plus vraisemblable, c'est qu'elles continueront d'être vraies, puisqu'elles l'ont été jusqu'ici, et qu'elles le sont, au moins dans toute la partie de l'univers dont nous avons quelque notion, puisque rien ne les y contredit. Lorsque donc une proposition paraît nécessaire à notre esprit et lorsque nous en tirons toute une série de conclusions qui nous semblent démontrées *a priori*, comment prétendre que ces conclusions soient exactement aussi douteuses que si aucun argument ne plaidait en leur faveur ? Le rationnel n'est probablement ce qu'il est pour nous que parce que le réel est lui-même ce qu'il est. La démonstration *a priori* n'est, par suite, pas absolument dénuée de signification pour quiconque cherche en métaphysique, non pas du certain, mais du probable.

Mais c'est surtout à propos des méthodes de preuve *a posteriori* que le probabiliste triomphe. Nous le faisions remarquer plus haut : une science de la nature ne peut affirmer aucune loi relative aux phénomènes, aux apparences, sans faire un acte de foi. Rigoureusement, nous ne devrions jamais tirer une conclusion générale d'un groupe d'expériences particulières, si réussies que celles-ci puissent être. Toutes les fois que nous le risquons, nous faisons donc appel à des idées de probabilité. N'est-il pas infiniment probable que deux phénomènes A et B sont toujours liés ensemble, quand nous constatons, après avoir tenté tout ce qui est humainement possible pour les séparer, que nous ne pouvons pas y réussir ? C'est là-dessus que nous tablons. Y a-t-il donc des raisons sérieuses pour que nous nous interdisions, dans les problèmes qui touchent à l'essence du réel, un procédé que nous jugeons pouvoir employer toutes les fois qu'il s'agit seulement des lois des apparences ? Les probabilistes ne le croient pas. Ils reconnaissent volontiers que, dans les matières métaphysiques, le contrôle expérimental ne fournira jamais une probabilité égale à celle que nous obtenons dans la vérification des lois. Mais cette probabilité pourra, dans beaucoup de cas, n'être pas nulle, et, dans certains, être grande.

Et d'abord, dès que l'idée directrice d'une loi nous paraît contredite par l'expérience, nous la considérons comme totalement ou partiellement fausse. Cela arrive, chaque fois qu'après avoir prévu que certains phénomènes devaient être constatés, dans certains cas, si cette idée était vraie, nous voyons que notre prévision ne se réalise pas. Pourquoi donc ce moyen d'élimination, valable quand il s'agit de la détermination des lois des phénomènes, cesserait-il de l'être à propos des théories relatives à la nature métaphysique des choses ? Supposons que certains faits nous suggèrent une hypothèse sur le mode de constitution de la matière. Supposons que, si cette hypothèse est juste, certaines expériences doivent évidemment tourner dans un sens déterminé. Supposons qu'elles tournent obstinément dans un sens contraire à celui que le raisonnement nous contraignait de prévoir. Serons-nous moins assurés de l'inexactitude de notre théorie, si métaphysique qu'elle puisse être, que nous ne l'étions, tout à l'heure, de celle de notre loi ?

Considérons, maintenant, ce qui rassure notre esprit sur la valeur de la formule d'une loi. Il ne suffit pas, pour que nous estimions une telle loi exacte, qu'elle ne nous apparaisse contredite par aucun fait. Il faut encore qu'elle nous apparaisse étayée par des faits. Elle devient probable

à nos yeux, dès que les phénomènes qui, si elle est vraie, doivent se produire dans certaines conditions données, se produisent effectivement. Seulement elle acquiert pour nous un degré de probabilité ou un autre suivant la nature et l'ampleur de nos constatations.

Sa probabilité varie, d'abord, à nos yeux, avec *le nombre des types d'expérience* que nous avons pu réaliser et vu réussir. Supposons qu'ayant conçu l'idée d'une loi possible, nous ayons imaginé, pour la vérifier, vingt façons différentes de faire varier les conditions de l'observation et prévu que, dans chacun de ces vingt cas, l'issue de l'expérience doit être telle ou telle. Supposons, ensuite, que nous n'ayons pu réaliser que quatre de ces types d'expériences et qu'ils aient tourné comme nous l'avions prévu. Nous ne nous croirons assurément pas encore autorisés à affirmer la loi véritable. Car nous savons bien qu'elle pourrait être contredite dans quelqu'un des types d'expériences qui restent à tenter. Mais nous ne considérerons plus notre idée comme aussi douteuse qu'avant l'expérimentation. Elle nous paraîtra déjà probable ; et, naturellement, plus sera grand le nombre des types d'expérience exécutés et réussis, plus nous estimerons grande la probabilité de la conclusion.

Elle varie ensuite avec le *nombre des expé-*

riences de chaque type que nous avons pu réaliser. Si nous n'avons essayé un type d'expérience qu'une seule fois, nous pouvons avoir été victimes de certaines coïncidences qui ont pu fausser le résultat. Le fait s'est souvent produit et a donné lieu à des affirmations regrettables. Si, au contraire, nous avons répété et réussi un même type d'expérience un très grand nombre de fois, la probabilité de la proposition qu'il suggère devient très grande : toute supposition relative à une erreur possible de l'expérimentateur tend à s'évanouir.

Elle varie enfin avec la *qualité des expériences faites*. Une expérience est d'autant plus probante qu'il y a moins de chances pour qu'elle puisse avoir réussi par hasard. En ce sens, plus une expérience se présente comme une conséquence inattendue d'une loi, plus elle parle en faveur de cette loi. Par exemple, si l'on a pu prévoir qu'à supposer une certaine loi fondée, certains phénomènes, jusqu'alors inconnus, doivent être constatables dans certaines conditions et si, ces conditions une fois produites, ces phénomènes apparaissent, l'idée directrice dont on est parti devient, du même coup, d'une probabilité infiniment grande. Une simple concordance de deux phénomènes n'est qu'un faible indice de leur liaison constante. L'emploi de la méthode de différence et

de la méthode des variations est toujours beaucoup plus probant.

Eh bien ! étant donné que, dans les sciences de la nature, quand il s'agit simplement de vérifier une loi relative aux apparences, nous trouvons, dans ces indices, de quoi nous assurer, est-ce que, dans les questions d'ordre métaphysique, quand elles sont susceptibles d'un contrôle expérimental, nous devons rester entièrement sceptiques, malgré des indices analogues ? Nous demander quelle est la nature de la matière étant donné les apparences sous lesquelles elle se montre, ou quelle est l'essence intime des forces qui se manifestent à nous par des sensations, c'est bien nous poser des questions qui tendent à nous faire sortir de la caverne de Platon et à nous mettre en face des réalités. Or nous pouvons, assurément, ici, construire des théories, prévoir ce qui se passera dans telle circonstance, si ces théories sont vraies, examiner si nos prévisions se vérifient. Dans l'affirmative, faut-il estimer que la probabilité de nos conclusions reste nulle ? Faut-il croire, au contraire, qu'elle acquiert un degré plus ou moins élevé ? Assurément, nous l'avons montré à l'aide de la comparaison de l'ingénieur et de la montre, il restera toujours en pareil cas, des raisons de doute plus sérieuses que dans le cas de la vérification d'une loi. Mais ces rai-

sons n'iront-elles pas en s'atténuant progressivement avec le nombre des types d'expériences réalisés, des expériences de chaque type réussies, et surtout avec la nature de ces expériences ? Les recoupements les plus curieux ne sont pas une preuve absolue de la vérité de l'hypothèse qui y donne lieu : il n'est pas évident, en effet, qu'une autre hypothèse n'en pourrait pas rendre compte également bien. Mais ces recoupements sont suffisants pour créer du moins une probabilité grandissante.

Qu'on applique, pour s'en rendre compte, une telle méthode à quelques-uns de ces sujets où les sciences de la nature et la métaphysique se rencontrent inévitablement.

Nous avons dit, dans un chapitre antérieur, comment se pose le problème de la réalité d'un monde indépendant du monde représenté. Nous avons montré comment, étant donné l'état des discussions sur un tel problème, on ne pouvait considérer comme rigoureusement démontrable, ni la thèse du solipsisme, ni celle du réalisme. Seulement, si l'on est disposé à chercher, en métaphysique, non plus des certitudes absolues, mais de simples probabilités, on aboutit logiquement à des conclusions d'un autre ordre. Rien, en effet, n'est plus *improbable* que la doctrine solipsiste. Rien n'est plus probable que la doctrine réaliste. Dans la première,

tout est obscurité. Dans la seconde, bien des obscurités subsistent. On comprend pourtant infiniment moins mal, et d'où vient que nous ayons des sensations, et d'où vient qu'elles s'accordent entre elles, et d'où vient que, replacés dans les mêmes conditions, nous retrouvions les mêmes impressions à différents instants du temps, et d'où vient que nous apercevions, autour de nous, dans l'espace, tous ces êtres analogues à nous que nous y apercevons. Croit-on vraiment tous ces recoupements moins significatifs de la probabilité d'un réalisme métaphysique que ne l'est, de la valeur des lois de Képler, l'exactitude avec laquelle la connaissance que nous en avons nous permet de prévoir les éclipses ? Nul astronome n'hésite à considérer les lois de Képler comme infiniment probables. Faut-il donc, sous prétexte que la thèse réaliste est d'ordre métaphysique, observer, à son égard, une réserve plus grande ?

Voici maintenant les problèmes relatifs à la nature de la matière et des forces qui agissent sur elle. Ici encore, il s'agit de métaphysique, puisqu'il faut savoir ce qui se passe derrière les apparences. Va-t-on donc prétendre que toutes les hypothèses sont également douteuses ? Assurément, aucune n'est démontrée d'une façon absolue. Nul ne peut assurer, en effet, qu'une autre hypothèse ne rendrait pas

compte des faits aussi bien que celle qu'il a conçue. Mais comment refuser cependant, à certaines suppositions concevables, un degré important de probabilité? Comment ne pas en attribuer, aux unes, un plus grand, aux autres, un plus petit ? Considérons, par exemple, la théorie mécanique du son : on voit les vibrations des corps qui résonnent : on constate directement l'existence des ondulations des fluides élastiques par lesquels les sons se propagent : on fabrique des appareils qui ne peuvent marcher que si le son se réduit à des mouvements. Ici, la probabilité est si forte qu'on peut se demander si elle n'égale pas celle des lois les mieux vérifiées. Elle est déjà moindre à propos des théories mécaniques de la lumière et de la chaleur. Car on ne constate plus directement l'existence des vibrations : on est obligé, de plus, d'inventer, pour construire l'hypothèse, un certain éther qu'on ne saisit par aucune expérience immédiate. Elle est moins grande encore à propos des suppositions relatives à l'existence des molécules chimiques, des atomes, des électrons. Car les phénomènes sont ici extrêmement complexes, les figurations qu'on emploie restent très schématiques, les recoupements, très approximatifs. Ne suffit-il pas cependant qu'une doctrine de ce genre soit commode, pour que sa commodité même crée une présomption sérieuse

en sa faveur ? Si elle est commode, n'est-ce pas, en effet, parce qu'elle s'accorde avec les faits et permet, à la fois, de les classer et de les prévoir, au moins jusqu'à un certain point ? Encore une fois, où est la discontinuité entre les procédés de preuve à l'aide desquels nous vérifions la probabilité des lois et ceux dont nous disposons ici ? Il reste, en métaphysique, un motif de plus de se tenir en garde contre les théories vérifiées. C'est assez pour nous rendre prudents. Est-ce assez pour nous interdire des jugements de probabilité ?

Considérons-nous maintenant un problème comme celui de l'origine des espèces vivantes ? Là encore la science et la métaphysique se rencontrent. Car, ou la loi d'évolution n'est rien, ou elle est la loi même du devenir des espèces. Or, ici encore, la vérification absolue est impossible. Mais, peut-on refuser toute probabilité à la doctrine transformiste ? Les recoupements les plus significatifs concourent à sa justification. Ce sont les résultats de la paléontologie, de l'étude des homologies des espèces, de l'examen des organes atrophiés chez les êtres vivants ; ce sont la connaissance des effets de l'élevage, la découverte des lois formulées par Lamarck et Darwin, les constatations des embryologistes, les expériences exécutées sur les plantes changées de milieu, celles aux-

quelles ont donné lieu les mutations étudiées par Hugo de Vries et Blaringhem. Tout cela forme aujourd'hui une masse impressionnante de documents suggestifs. Et assurément la théorie transformiste n'est pas absolument vérifiée ; elle n'est probablement pas rigoureusement vérifiable. Mais comment lui refuser une importante probabilité ? Comment la réduire à un simple moyen commode de classer un ordre de phénomènes ?

En somme, si l'on admet la valeur du probable dans la détermination des lois des apparences, on n'a pas une seule raison sérieuse pour refuser de l'admettre aussi, à propos de certaines des questions de la métaphysique. Pourquoi donc s'interdire de se faire, à leur propos, des croyances ? Pourquoi se condamner à une abstention que rien ne justifie ? Ainsi concluent les probabilistes. Et assurément, quand ils se montrent prudents, méthodiques, conscients des nuances de ce qu'ils affirment, nul ne saurait leur démontrer qu'ils aient tort de chercher à estimer les probabilités comme ils le font.

Reste à savoir s'ils peuvent établir que leur attitude est la seule légitime. Ici apparaît le côté faible du probabilisme. Non seulement un probabiliste ne saurait prouver à un positiviste, ni à un pragmatiste, qu'ils devraient adopter

l'attitude qu'il prend lui-même, mais encore, ce qui est plus grave, aucun probabiliste n'est en état de convaincre un autre probabiliste qui estime autrement que lui les probabilités.

Quand nous disons d'une proposition qu'elle est probable, cela signifie, à la fois, plusieurs choses. Cela signifie, d'abord, qu'elle a pour elle certains indices, certains arguments ; ensuite, qu'il reste des motifs de douter de la valeur de ces arguments ; enfin, que nous considérons les motifs de douter comme inférieurs aux motifs de croire. Or une constatation de fait s'impose. Nos esprits sont différents : les uns sont surtout touchés par certains ordres de motifs ; les autres, par certains autres ; l'un croit déjà, quand l'autre doute encore. Bref, il entre une part énorme de subjectivité dans le jugement que chacun de nous porte sur les probabilités.

A vrai dire, la chose est relativement peu sensible dans les sujets qui n'excitent que médiocrement les passions, parce qu'ils ne touchent à aucune des questions de la religion, de la morale et de la vie. En pareil cas, l'accord se fait aisément entre les esprits. C'est ce qui arrive notamment à propos des lois ordinaires de la physique et de la chimie. Nul n'est intéressé à nier que les corps tombent tous dans le vide avec la même vitesse, ou que les espaces

parcourus par un corps durant sa chute sont proportionnels aux carrés des temps mis à les parcourir. Aussi nul ne songe, à propos de propositions de ce genre, aux raisons qu'il pourrait avoir d'en douter. Nul n'attache d'importance à cet argument : « de telles lois sont des généralisations contestables puisqu'elles ne reposent que sur un nombre infime de constatations, en proportion du nombre infini d'expériences qu'on peut concevoir à leur propos. » Les raisons de croire sont appréciées uniformément. Les conclusions sont donc adoptées de la même façon. Et si quelques sceptiques plus ou moins sincères s'amusent à soulever des difficultés, leurs raisonnements font plutôt l'effet d'un artifice de logique ingénieux que d'une preuve valable. On les écoute et on passe.

Mais, dès que la discussion porte sur des questions qui nous passionnent, il n'en va plus de même. L'appréciation des probabilités devient étrangement variable. Voilà, par exemple, le problème de l'existence d'une providence juste, créatrice des choses. Les uns sont surtout frappés de l'ordre qui règne dans l'univers ; ils n'estiment pas possible de rendre compte de cet ordre, si cet univers n'a pas été fabriqué par un être conscient, comme une montre l'est par un horloger. D'autres sont surtout émus par la présence, dans le monde, du

mal sous toutes ses formes ; ils déclarent impossible qu'un Dieu parfait ait pu produire un univers aussi monstrueux. D'autres encore ne peuvent éviter de penser, à la fois, aux deux ordres de raisons : ils jugent que l'origine première de l'être reste toujours également obscure, quelle que soit l'hypothèse formulée à son sujet. Les premiers croient, par suite, à l'existence de Dieu ; les seconds la déclarent improbable ; les troisièmes se refusent à toute opinion sur un tel sujet. Voilà le problème de la liberté humaine. Les uns se fient au sentiment qu'ils en ont ; plutôt que d'y renoncer, ils n'hésitent pas à déclarer qu'ils sont, dans l'univers, une prodigieuse exception ; les autres sont frappés, au contraire, de cette vérité : tout, dans l'univers, est soumis au déterminisme : il n'y a donc pas moins de raisons d'expliquer les actes d'un homme par ses hérédités et son milieu qu'il n'y en a d'expliquer ceux d'un chien de la même façon. Voilà le problème de l'immortalité de l'âme humaine : les uns, voyant combien il est impossible de réduire les phénomènes psychologiques à des phénomènes mécaniques se refusent à croire que la vie psychique soit liée à la vie du corps au point de périr avec elle ; les autres constatent que la mémoire est en rapport si intime avec l'organisation cérébrale qu'un simple choc à la tête suffit à la faire dis-

paraître ; et ils en concluent que la mort, détruisant le corps, doit détruire, en même temps, les souvenirs, et, avec eux, la conscience que le moi possède de lui-même. Et, naturellement, cette disposition à apprécier différemment les preuves se retrouve partout en métaphysique. Une théorie évolutionniste paraît infiniment probable à un Darwin, à un Spencer, à un Haeckel. Elle n'est, pour un Renouvier, que le plus improbable des romans philosophiques. Un réalisme métaphysique semble inévitable à la plupart des esprits. Ce n'est, pour un phénoméniste, qu'un préjugé grossier. Et ainsi de suite. Phénomène d'autant plus troublant que le désaccord sur les probabilités ne vient pas ici de ce que les uns seraient compétents et les autres incompétents ; il s'établit, en réalité, entre des individus également avertis, également remarquables et également convaincus de la valeur de leur opinion.

A quoi tient donc une telle différence dans l'appréciation du probable ? Évidemment, pour une part, au caractère invérifiable de toute supposition métaphysique. Mais aussi, certainement, pour une autre part, à tout autre chose. Nous le disions plus haut. Que nous le voulions ou non, à la base de toutes nos croyances se trouve un certain nombre de propositions que nous admettons sans preuve, parce qu'elles

agréent à notre esprit. Pourquoi donc lui agréent-elles ? La réponse s'impose. Ce qui détermine ici notre adhésion, c'est notre structure mentale, notre tournure d'esprit, notre caractère. Or tout cela dépend à son tour de deux ordres de facteurs : les hérédités que nous apportons à notre naissance et le milieu physique et social dans lequel nous avons vécu. Chacun de nous a, dès la première heure, une certaine individualité physique, intellectuelle et morale. Il réagit, par suite, d'une façon particulière, par rapport à l'éducation directe qu'il subit, aux exemples qu'il reçoit, au concours de circonstances qu'il rencontre ; de là vient, en dernière analyse, que le probable est ce qu'il est à ses yeux. De là vient aussi que si peu d'hommes, après avoir adopté une conviction comme probable, finissent par se laisser toucher par des raisons adverses. Cela arrive pourtant quelquefois ; mais c'est toujours, ou parce qu'ils apprennent quelque chose qu'ils ignoraient, ou parce que des circonstances qui atteignent profondément leur sensibilité modifient le sentiment qu'ils ont de la valeur de certains arguments pour ou contre une proposition donnée.

Et alors que peut un probabiliste contre un positiviste ou un pragmatiste ? Le positiviste lui dira : « en exposant vos convictions et les raisons qui vous touchent, vous ne dites pas

du tout ce qui est probable pour tout le monde, mais seulement ce qui est probable pour vous; vous confessez votre caractère et l'état de vos connaissances, rien de plus ; je préfère, quant à moi, ne rien penser et me taire sur les sujets dont vous parlez. » Le pragmatiste lui dira : « si les croyances que vous déclarez probables sont agréables à votre cœur et si elles sont pour vous un soutien dans la vie et une espérance, vous avez raison de vous y tenir; mais si elles sont désespérantes et désastreuses pour votre vie, dites-vous bien que votre soi-disant probabilité est, peut-être, tout simplement, l'expression de la façon dont votre intestin est fait ou de la date du monde où vous vivez, et sachez vous détacher d'affirmations aussi douteuses et aussi insuffisamment toniques. » Quant à convaincre l'un ou l'autre, notre probabiliste fera bien d'y renoncer.

En résumé, un probabiliste peut bien exposer sa doctrine, dire les raisons qui le convainquent, plaider fortement sa cause. Nul ne saurait prouver rigoureusement, s'il tient compte de tous les faits, qu'il ait tort de penser ce qu'il pense et de dire ce qu'il dit. Mais il ne devrait jamais s'étonner de constater que les autres ne soient pas touchés par les raisons qui le touchent et soient, au contraire, touchés par des raisons qui ne le touchent pas. Il

devrait comprendre que, dans la conviction qu'il a, l'état de son corps, de son intelligence, de ses connaissances et de son cœur entre pour une bonne part. Or a-t-il le droit de penser qu'il soit le prototype de l'humanité parfaite, que les connaissances de son temps soient les connaissances définitives de l'homme, et que, par suite, son probable soit autre chose qu'un probable relatif et à lui-même et à son époque ?

V

Concluons donc. Puisque la solution des problèmes métaphysiques ne peut manquer d'être, en dernière analyse, invérifiable, puisque, par suite, nul ne peut espérer fonder une science de la métaphysique sur des bases inébranlables, il reste trois types d'attitudes défendables en métaphysique et il n'en reste pas plus de trois : l'abstention positiviste ; la recherche pragmatiste d'une croyance tonique et enivrante ; l'examen méthodique de la probabilité des croyances possibles. Celui qui a choisi l'une de ces trois attitudes aura toujours de quoi résister à quiconque l'attaquera, pour peu qu'il soit au courant des ressources de la dialectique. Nul ne saurait lui prouver qu'il a tort de penser ce qu'il pense pour les raisons qui le frappent.

Mais il ne saurait, lui-même, prouver qu'il a raison, et seul raison, de penser comme il pense pour les motifs qui le persuadent. Le positiviste est en droit de taxer les pragmatistes et les probabilistes d'imprudence. Le pragmatiste est en droit d'accuser les deux autres de se priver, dans la vie, des directions et des consolations que fournit une foi heureusement choisie. Le probabiliste est en droit de reprocher aux deux autres de ne tenir aucun compte des vraisemblances et de refuser, sans motif suffisant, d'acquiescer, en métaphysique, à des procédés de raisonnement et de preuve auxquels ils accordent une valeur dans les sciences de la nature. Mais il faut aussi que chacun des trois fasse son propre examen de conscience en toute sincérité. S'il le fait, il sera bien forcé de s'avouer à lui-même que les motifs objectifs pour lesquels il a pris son attitude n'en sont pas les seules causes. Si ses raisons en sont pour lui, n'est-ce pas, en effet, parce que certains arguments le frappent plus que certains autres ? Or le frapperaient-ils encore, s'il était né avec d'autres hérédités, s'il avait eu d'autres sens, s'il avait reçu une autre éducation, s'il avait trouvé les sciences dans un autre état ? Qui donc, si convaincu qu'il puisse être de la valeur de ses propres croyances, oserait répondre affirmativement à une telle question ?

CHAPITRE VI

Métaphysiques et métaphysiciens.

I

Si l'on jette un regard d'ensemble sur la suite des théories qui ont eu et ont encore cours à propos des problèmes de la métaphysique, on ne peut manquer de faire trois importantes constatations.

Appelons *doctrines positives* celles qui prétendent fournir une solution, soit de tous les problèmes métaphysiques, soit, tout au moins, de certains d'entre eux. Appelons *doctrines négatives* celles qui déclarent, au contraire, la solution de tous les problèmes métaphysiques entièrement impossible. Ces définitions données, un premier fait se dégage : aucune doctrine, soit positive, soit négative, n'a réussi, jusqu'à présent, à s'imposer à tous les esprits, en métaphysique. C'est là ce qui différencie profondément les sciences positives et la métaphysique. Toutes les sciences, avant de se constituer, ont eu des périodes de tâtonnement prolongées. Elles ont hésité sur la manière

dont il convenait de poser leurs problèmes, sur les méthodes qu'il fallait employer pour les aborder, sur la valeur des résultats qu'elles semblaient obtenir. Puis chacune à son tour a pris conscience d'elle-même, et, à partir de ce moment-là, a réussi à formuler, au moins sur certains points, des résultats dont les individus compétents ont unanimement reconnu le bien-fondé. Et, sans doute, il y a toujours, dans toutes les sciences, une région avancée où les propositions ne sont pas établies, mais soulèvent des discussions ardentes. Il n'en est pas moins vrai que d'autres régions de chaque science sont explorées et hors de question. — Or rien de tel n'a jamais pu se produire en métaphysique. Malgré l'immense effort d'une multitude de penseurs, malgré la vigueur d'esprit d'un très grand nombre d'entre eux, malgré le génie incontestable de quelques-uns et la parfaite sincérité, sinon de tous, du moins de la plupart, les métaphysiciens n'ont pu, jusqu'à ce jour, se mettre d'accord, ni sur une proposition positive, ni sur une proposition négative, ni sur une idée, ni sur une méthode. En métaphysique, rien n'est acquis, rien n'est fixé.

Toutefois, et c'est un second fait bien digne de remarque, malgré tous les efforts que les métaphysiciens ont tentés dans toutes les

directions, si l'on fait abstraction des détails des systèmes proposés, on s'aperçoit que ces systèmes appartiennent à un petit nombre de catégories. Toutes les théories des métaphysiciens peuvent se classer en trois compartiments : les *dogmatismes*, les *agnosticismes* et ce que nous appellerons les *doctrines de croyance*, faute d'un meilleur mot. Les dogmatismes sont les philosophies d'après lesquelles il est possible de fournir une solution démontrée des questions que la métaphysique soulève, ou, tout au moins, de certaines d'entre elles ; les agnosticismes, celles d'après lesquelles tout ce qui est d'ordre métaphysique est et restera toujours rigoureusement inconnaissable ; les doctrines de croyance, celles d'après lesquelles on ne peut assurément rien savoir de certain et de vérifié en métaphysique, mais on peut, du moins, s'y faire des croyances réfléchies et raisonnées. Or les agnosticismes n'ont jamais revêtu que deux formes : celle du scepticisme absolu, d'après lequel, n'étant sûrs de rien, nous devons suspendre notre jugement en toute matière et particulièrement en métaphysique ; celle du relativisme, d'après lequel nous pouvons bien savoir quelque chose de certain au sujet des apparences, des ombres de la caverne de Platon, mais nous ne pouvons avoir aucune connaissance

sur les problèmes de la métaphysique pure. D'autre part, comme nous venons de l'expliquer longuement dans le chapitre précédent, les doctrines de croyance ne se sont développées que sous deux aspects : l'aspect probabiliste et l'aspect pragmatiste. Enfin les types de dogmatismes eux-mêmes n'ont jamais été qu'en petit nombre : des naturalismes soit matérialistes et mécanistes, soit dynamistes et immatérialistes, caractérisés par cette idée centrale : tout se fait, dans l'univers, par l'action de forces inconscientes d'elles mêmes et se développant sans but ; des spiritualismes, soit dualistes, soit pluralistes, d'après lesquels on ne peut expliquer l'univers qu'en admettant au moins deux principes substantiels, peut-être davantage, et en supposant, en outre, une Providence créatrice qui a fabriqué tout ce qui existe en vue d'un but, créé les principes hétérogènes auxquels il faut rapporter les phénomènes de la matière, de la vie, de la pensée. et réglé leur accord ; des idéalismes enfin, qui appartiennent, nous l'avons dit précédemment, à des types très dissemblables : idéalismes substantialistes d'après lesquels il n'y a pas de substance matérielle, mais, soit une infinité de substances spirituelles analogues à notre propre esprit, soit une seule ; idéalismes proprement dits, comme le phé-

noménisme et l'idéalisme absolu, dans lesquels s'évanouit toute idée de substance, de sorte qu'il n'y a plus ni esprit ni monde au sens ordinaire du mot, mais seulement des idées qui gravitent les unes par rapport aux autres, idées que nous appelons l'esprit quand nous faisons attention à la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes et que nous appelons le monde quand nous faisons abstraction de cette même conscience. Voilà tous les types d'attitudes qui ont été pris depuis le début de la réflexion humaine à propos des problèmes de la métaphysique. Et, sans doute, autant de philosophes, autant de nuances différentes dans la façon d'être dogmatique, agnosticiste ou croyant. Mais la différence des nuances est peu de chose à côté des ressemblances fondamentales des types de systèmes qui se sont développés dans l'univers pensant.

Et voici enfin un troisième ordre de faits significatifs.

D'abord, les différents courants de pensée que désignent les mots dogmatisme, agnosticisme et doctrines de croyance se sont manifestés très tôt dans l'histoire. Qu'on examine, à cet égard, les plus anciennes philosophies que nous connaissons. Ce sont des dogmatismes, et déjà s'y esquissent les lignes rudimentaires de ce qui deviendra plus tard un

naturalisme, un idéalisme et même, bientôt, un spiritualisme caractérisé. Mais, presque tout de suite, se manifeste, à son tour, la tendance agnosticiste. A vrai dire, elle n'a encore rien du relativisme moderne ; sous sa forme sceptique, elle n'en apparaît pas moins déjà dans les théories des sophistes de l'antiquité. Bientôt les doctrines de croyance se montrent à leur tour, non pas, à vrai dire, sous la forme pragmatiste qui ne prend corps qu'après les débuts de la période chrétienne (1), mais sous la forme probabiliste qui se manifeste déjà chez Arcesilas, Carnéade et qui, peut-être même, existait avant eux. La période antique de l'histoire de la philosophie n'est pas achevée que déjà les trois façons de penser caractéristiques en métaphysique ont fait leur apparition.

Ensuite, une fois nés, les différents types de systèmes que les philosophes ont inventés ne se sont jamais entièrement résorbés. Seulement ils se sont modifiés. Nous avons dit tout à l'heure que la métaphysique n'avait fait aucun progrès ; cela est incontestable, si l'on examine le corps de propositions que formerait

---

(1) La première expression connue d'un pari comme celui de Pascal se trouve dans *Arnobe*. Cf. L. Blanchet. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1919, p. 617.

une métaphysique organisée. En revanche, il s'est fait des améliorations considérables dans chaque type de doctrine métaphysique. Que l'on compare, à cet égard, un naturalisme antique comme l'atomisme de Démocrite et d'Épicure et un monisme moderne, comme celui de Haeckel, riche de tous les résultats des sciences positives et particulièrement de toutes les interprétations que fournit la théorie de l'évolution des espèces vivantes; que l'on compare encore les argumentations et les conclusions si peu croyables du scepticisme agnosticiste antique et les conclusions si pondérées, si acceptables, si riches, du relativisme moderne : assurément, l'esprit de nos doctrines actuelles n'est pas essentiellement différent de celui des doctrines qui leur ont servi d'ancêtres ; il s'agit toujours d'un dogmatisme naturaliste et d'un agnosticisme caractérisé ; mais la force des argumentations, la probabilité des conclusions, le caractère séduisant des théories sont tout autres. A défaut d'autre ouvrage, les métaphysiciens ont, du moins, réussi celui-là. En se critiquant les uns les autres, ils se sont contraints réciproquement à expliquer de mieux en mieux pourquoi ils ne se persuadaient pas ; ils se sont forcés ainsi à se renouveler sans cesse en disant, à leur manière, comment ils absorbaient et interpré-

taient, de leur point de vue propre, les résultats que les sciences accumulaient progressivement.

Enfin, à beaucoup d'époques de l'histoire, il y a eu des prédominances et, si j'ose m'exprimer ainsi, des modes métaphysiques. A chacune de ces périodes, un type de métaphysique déterminé prend corps. C'est tantôt une forme de dogmatisme, tantôt une forme d'agnosticisme, tantôt une forme de croyance. A cet instant là, un courant de pensée s'établit, semble vouloir tout emporter. Les autres, pour un moment, sont interrompus en apparence. En réalité ils ne le sont pas; mais ou leurs représentants se cachent, ou nul ne fait attention à eux. Au bout d'un temps plus ou moins prolongé, les esprits se lassent d'une doctrine qui semblait devoir être définitive. On commence à être frappé, non plus de ses points forts, mais de ses côtés faibles. On recommence à faire attention à d'autres façons de penser et une nouvelle mode philosophique se forme, s'enfle et paraît, à son tour, devoir être la dernière. Même on pourrait se demander si, dans cette évolution, l'esprit humain n'est pas soumis à une sorte de rythme. Toutes les périodes de dogmatisme à outrance ont été suivies de périodes de prudence où le scepticisme et le relativisme ont dominé. Puis, le besoin de croire est ressuscité de ses

cendres. On a vu surgir des probabilismes, ou des pragmatismes plus ou moins mystiques. Survient quelque circonstance qui réveille les esprits et les espoirs. Alors naît une nouvelle dogmatique ; de nouvelles affirmations s'étalent ; des prétentions nouvelles à saisir l'absolu s'affichent. Cela dure un certain temps. Après quoi la même série d'événements recommence.

Voilà les faits qui frappent, dès qu'on étudie la courbe suivie au cours des siècles par la réflexion métaphysique.

Ces faits, comment peut-on les expliquer ?

Avoir résolu cette question, ce serait avoir trouvé la réponse aux deux problèmes suivants : 1° *d'où vient que les métaphysiciens, sans réussir à se convaincre les uns les autres, n'appartiennent cependant qu'à un petit nombre de groupements* ; 2° *d'où vient qu'à une époque donnée, ce soit un type de système qui prédomine plutôt qu'un type différent.* — Or on voit bien, tout de suite, dans quel sens il faut chercher pour en découvrir la solution. Si les métaphysiciens se rangent en petits groupes hostiles c'est, sans doute, parce qu'il existe des *familles d'esprits*, comme il existe des familles de plantes ou d'animaux. Si, aux diverses époques, il y a prédominance de certaines doctrines sur les autres, c'est, sans doute aussi, dans des circonstances extérieures et accidentelles qu'il

faut en aller chercher la raison. Mais de telles notions sont très vagues ; il reste à les préciser et à dégager leur véritable signification.

II

Comment s'expliquer, d'abord, et qu'il puisse y avoir des familles d'esprits, et qu'un individu appartienne à une famille d'esprits plutôt qu'à une autre ? Pour s'en rendre compte entièrement, il faut, croyons-nous, pousser assez loin l'analyse de l'organisation mentale humaine.

Considérons un être vivant quelconque : une plante, un animal. Cet être vivant ne dure et ne contribue à la durée de son espèce que s'il est, jusqu'à un certain point, adapté à son milieu; adapté, d'une part, en vue de l'exécution des actes nécessaires à sa conservation dans ce milieu par certains moyens; adapté, d'autre part, en vue de la conservation de son espèce elle-même. Les adaptations qui concourent ainsi à la conservation de l'individu et de l'espèce sont, les unes, d'ordre physique et matériel, les autres, d'ordre psychologique. Certains êtres comme les plantes, et, sans doute, aussi, les plus inférieurs des animaux, vivent et perpétuent leur type sans avoir besoin pour

cela d'aucune adaptation mentale. Au contraire, les animaux supérieurs possèdent une organisation psychologique en rapport avec les nécessités de leur survie et de celle de leur type. Nous sommes, à cet égard, faits comme ils le sont eux-mêmes; seulement, nos adaptations psychologiques sont infiniment plus complexes que les leurs : elles nous rendent capables d'opérations mentales beaucoup plus relevées. D'ailleurs, physiques ou psychologiques, les adaptations des vivants sont toujours très imparfaites ; la nature n'a réalisé, à cet égard, qu'un fort petit nombre de merveilles; le résultat est obtenu, la plupart du temps, d'une manière bizarre, par des procédés souvent très compliqués (1). Chaque espèce vivante n'en possède pas moins un certain minimum d'adaptation sans lequel elle ne pourrait pas vivre. L'espèce humaine est, à ce point de vue, dans une situation fort analogue à celle des autres espèces animales et végétales.

D'autre part, dès qu'un être vivant, pourvu d'une organisation physiologique plus ou moins bien adaptée à une fonction vitale, possède, en outre, des représentations conscientes, il éprouve du plaisir en rapport avec l'accom-

(1) Cf. A. Cresson, *L'espèce et son serviteur.*

plissement de certains actes. Il y a, pour tout organe, certains modes de fonctionnement qui sont accompagnés d'impressions affectives pénibles. Il y en a d'autres qui sont accompagnés d'états affectifs agréables. De là procède un phénomène d'une importance plus grande qu'elle ne semble l'être au premier abord. Ce phénomène, c'est le jeu. Jouer, c'est accomplir, avec des organes qui semblent adaptés à la réalisation d'une certaine fin, une série d'actes dont le but n'est plus la production de cette fin, mais la conquête du plaisir qui accompagne le fonctionnement de ces organes eux-mêmes. Par exemple, les jambes humaines semblent combinées en vue de la marche ; jouer, ce sera s'en servir, non pas pour se transporter d'un point à un autre, mais pour s'amuser à sauter une barrière qu'on aura disposée uniquement à cet effet. La plupart des animaux supérieurs jouent, au moins quand ils sont jeunes, et, plus tard, avec leurs petits. Il est probable que le jeu existe déjà chez des vivants très différents de nous comme le sont les fourmis (1). En tout cas, il se développe, chez les êtres à la fois vivants et conscients, dès que ceux-ci ont des loisirs. Ce cas est celui des hommes. Il est surtout celui

(1) Cf. Lubbock, *Fourmis, Abeilles et Guêpes.*

des individus qui appartiennent à certaines catégories sociales. Le personnage dont toutes les secondes sont absorbées par la lutte pour l'existence n'a ni le loisir, ni le besoin de jouer. Celui qui n'a rien à faire pour assurer immédiatement sa vie est menacé par l'ennui. Le jeu le sauve, et, comme on l'a montré vingt fois, l'art n'est, en somme, que la forme du jeu la plus relevée.

Cela posé, considérons les adaptations caractéristiques de l'espèce humaine. Il en est de physiques. Nous les laisserons ici entièrement de côté. Mais il en est aussi d'intellectuelles et de morales. Or celles-ci sont, pour nous, d'un intérêt considérable.

L'étude des diverses espèces vivantes l'établit. Beaucoup d'entre elles ont, parmi leurs adaptations, des traits plus importants que les autres : c'est, en effet, à ceux-là qu'elles doivent le plus clair de leur prospérité. Par exemple, l'étonnante fécondité des crevettes explique seule l'énorme quantité d'individus de ce type qui se trouvent dans la nature. Car, exposés, comme ils le sont, à la poursuite d'une multitude d'animaux, ces crustacés auraient assurément disparu, s'ils ne s'étaient pas reproduits en quantité prodigieuse. Eh bien! plus on étudie l'humanité, plus on est forcé de le constater : si elle est devenue, dans

l'univers, ce qu'elle est aujourd'hui, c'est, d'une part, à certaines de ses adaptations intellectuelles, et, d'autre part, à certaines de ses adaptations affectives qu'elle en est surtout redevable. *Or c'est justement la présence simultanée, dans l'individu qui réfléchit, de ces deux ordres d'adaptations, qui pourrait bien être la clef du problème qui nous occupe.*

Nos adaptations intellectuelles sont d'un ordre relativement simple. Si l'on se place sur le terrain de l'observation, on constate aisément que notre machine mentale est faite, en réalité, de trois appareils combinés. — Le premier de ces appareils est une machine d'information. Il se compose, d'une part, des sens, d'autre part, de la conscience que nous avons de nos états intérieurs. Les sens ne sont pas autre chose que des organes transformateurs de forces qui agissent à peu près comme des sonnettes électriques. Les forces extérieures mettent leur extrémité en mouvement, développent en eux des courants nerveux : ceux-ci occasionnent des sensations, par un mécanisme que nous ignorons ; ces sensations ne ressemblent pas plus à la force qui les provoque que la sonnerie ne ressemble au mouvement du doigt qui presse sur le bouton auquel elle correspond. Mais elles sont les signes de la présence hors de nous de certains objets et

des changements qui se produisent parmi eux. Par là, elles nous sont aussi utiles que si elles nous faisaient connaître immédiatement la réalité qui nous entoure. Quant à la conscience, elle nous informe, par une expérience immédiate interne, de nos états affectifs, émotions agréables ou pénibles, sentiments, désirs, passions. — Le second de nos appareils intellectuels est une sorte de phonographe assoupli. Nos impressions sensorielles, nos états affectifs, ne disparaissent pas définitivement après que nous les avons éprouvés. Il en reste en nous une trace. Celle-ci est de telle nature que nous pouvons nous rappeler ce que les sens et la conscience nous ont fait connaître. Seulement, tandis qu'un phonographe reproduit simplement les sons, dans l'ordre même où ils se sont succédés au moment de l'impression, notre mémoire est orientée en vue du travail imaginatif. Elle laisse déjà tomber, par elle-même, les petits détails du passé pour n'en conserver que les grandes lignes schématiques. Mais, surtout, son organisation nous permet de forger des images fictives, c'est-à-dire des représentations de ce qui n'a jamais été, mais pourra être à un moment donné. Ces images sont faites de souvenirs profondément modifiés, réajustés les uns avec les autres, par suite d'un

travail d'association et d'adaptation qui s'opère en nous, soit spontanément, soit lorsque nous réfléchissons. — Le troisième appareil qui joue un rôle dans notre travail mental est une sorte de machine à classer. Notre esprit est disposé de telle manière qu'il réfléchit sur les représentations qui lui sont données. Or il le fait dans une direction bien définie. Instinctivement, il cherche, sans cesse, l'un, sous le multiple, le semblable, sous le différent, ce qui reste, sous ce qui passe. D'autre part, nous avons les idées nécessaires pour être en état de discerner, dans les représentations qui nous sont données, diverses sortes de rapports. Enfin, nous pensons naturellement comme si nous avions conscience de certains principes et comme si nous les considérions comme des axiomes indiscutables : tels sont le principe de contradiction, le principe de causalité, le principe des lois. — De cette triple organisation, procède un double travail, l'un de synthèse spontanée, l'autre, de synthèse réfléchie. Le premier a pour effet de faire naître nos représentations complexes usuelles : celle du monde extérieur, celle du rapport qui unit les diverses images que nous nous représentons aux divers moments du passé, celle que nous avons de notre propre moi. L'autre nous fournit les idées abstraites que

nous nous faisons, lorsque nous portons notre attention sur nos représentations spontanées pour les analyser et les classer ; ces idées abstraites sont celles de types d'objets, de lois d'événements, de théories sur la nature de la matière et des forces ; bref, ce sont les idées que les sciences créent et ordonnent entre elles.

L'économie d'une machine mentale comme la nôtre reste très obscure, tant qu'on oublie ce qu'est une adaptation en vue de la conservation de l'individu et de l'espèce. Mais, dès qu'on se le rappelle, il n'en va plus de même. Considérée en elle-même, l'organisation de l'esprit humain est dénuée de sens. Considérée par rapport à la vie qu'elle sert, elle en prend un des plus importants. Nous sommes faits de telle façon que la condition de notre durée et de celle de notre espèce, dans le milieu où nous vivons, est l'accomplissement, dans ce milieu, d'un certain nombre d'actes indispensables. Or l'accomplissement de ces actes suppose : 1° que nous saurons *prévoir* les conséquences utiles ou nuisibles, agréables ou pénibles que telle ou telle action aura pour nous et les nôtres ; 2° que nous saurons, par suite, *choisir*, parmi les actions possibles, pour les accomplir, celles qui seront, à la fois, les plus utiles et les plus agréables, et pour

nous, et pour notre espèce. Autrement dit, nous sommes faits de telle sorte que, pour vivre et pour faire durer et prospérer notre espèce, nous avons besoin d'une machine à prévoir et à pourvoir. Or c'est justement le propre de notre intelligence d'être une machine de ce genre. Notre organisation mentale est combinée comme si elle avait été faite exprès pour nous mettre en état de profiter dans l'avenir de notre expérience passée. De quoi avons-nous besoin, en effet, pour cela ? D'avoir une notion utilisable de notre milieu : nos sens nous la fournissent. D'avoir une notion, au moins approximative, de ce qui nous est utile et agréable, nuisible et pénible : l'expérience intérieure que nous avons de nos états psychologiques nous la donne. D'avoir un moyen de nous représenter, avant d'agir, et ce que nous pouvons vouloir faire, et les conséquences que ne manquera pas d'avoir pour nous ce que nous aurons fait : l'imagination, documentée par la mémoire, nous procure le moyen d'exécuter la première de ces deux opérations : la connaissance que nous avons, et des types d'objets, et des lois d'événements qui se manifestent dans notre milieu, la disposition que nous possédons à déduire logiquement les conséquences inévitables d'une notion générale donnée, nous

permettent d'exécuter la seconde. Or, si nous avons cette connaissance, c'est précisément parce que nous avons cette disposition naturelle à chercher l'un sous le multiple, que nous avons signalée, et parce que nous avons les idées nécessaires pour que cette disposition ne reste pas vaine ; si nous avons cette aptitude à déduire exactement les conséquences naturelles d'une formule générale posée, c'est, d'autre part, parce que nous pensons comme si nous avions conscience de certains axiomes essentiels. Bref, l'organisation de notre esprit est, dans ses grands traits, ce qu'elle devait être pour en faire une machine à prévoir, un instrument adapté en vue de la sauvegarde et du perfectionnement de l'individu et de l'espèce.

Seulement, il est arrivé, pour l'activité intellectuelle, ce qui s'est produit pour l'activité physique. Elle est devenue, pour nous, une occasion de plaisir. Notre esprit est adapté en vue de l'organisation d'une représentation unifiée des phénomènes. Il en résulte, chez lui, une joie spéciale qui accompagne l'acte unificateur. Nous ressentons du plaisir dans un certain genre de fonctionnement de nos muscles. Nous en ressentons un dans un certain mode de fonctionnement de notre intelligence. De là quelque chose de nouveau.

Le plaisir musculaire a eu pour conséquence la naissance et le développement du jeu physique. Le plaisir intellectuel a donné naissance à un jeu analogue. Il nous est utile d'avoir une représentation assez unifiée des types et des lois d'objets et d'événements qui nous entourent. Nous éprouvons, d'autre part, un plaisir dans l'acte mental par lequel nous nous représentons ainsi le multiple unifié. D'où, chez nous, un véritable besoin d'éprouver, le plus complètement possible, ce genre de plaisir, en construisant, dans notre esprit, une vision des choses aussi unifiée que possible, où tout trouve sa place et où, à l'aide d'un nombre de principes minimum, nous puissions ranger tout ce que l'expérience nous permet de constater. Cette vision des choses, c'est la métaphysique qui la cherche. C'est par là qu'elle offre avec l'art certaines analogies. L'art est né, dans l'humanité, de l'existence, en nous, de deux sortes de plaisirs : le plaisir sensoriel que nous éprouvons à l'occasion de certaines sensations de la vue et de l'ouïe ; le plaisir intellectuel que nous éprouvons, quand, devant un objet, nous avons le sentiment d'une difficulté heureusement vaincue par un judicieux emploi de moyens habilement choisis en vue de la réalisation d'une fin déterminée : d'où, l'idée de nous procurer

ces plaisirs artificiellement, en mariant entre eux, soit des couleurs, soit des sons, ou en nous créant à nous-mêmes une difficulté à vaincre et en en triomphant. Les différents arts ne font pas autre chose ; ils ne sont donc que des formes multiples du jeu. La métaphysique, elle aussi, est un jeu : celui qui consiste, étant donné le plaisir particulier que nous éprouvons quand nous avons une représentation unifiée des choses, à chercher à nous procurer ce plaisir le plus complètement possible, en nous fabriquant une représentation absolument unifiée de la totalité des faits que l'expérience permet de saisir. C'est à cela que correspondent ceux de nos besoins que nous appelons nos besoins intellectuels désintéressés.

Mais ce n'est pas seulement à ses adaptations d'ordre intellectuel que l'espèce humaine doit, et sa conservation, et son prodigieux développement. Elle en est également redevable, pour une grande part, à l'ensemble de celles de ses dispositions qui ont contribué à faire naître, à conserver et à consolider sans cesse les *organisations sociales*.

Aucune espèce ne saurait durer, disions-nous plus haut, si les individus qui la composent n'exécutaient pas certains actes indispensables à sa conservation dans un milieu donné. Parmi

ces actes, les uns sont en rapport avec les nécessités de la conservation des individus, les autres, avec les nécessités de la conservation de l'espèce. C'est ainsi qu'aucun animal supérieur ne saurait subsister sans aide, s'il n'avait pas les capacités nécessaires pour trouver sa nourriture, l'assimiler et se défendre ; c'est ainsi qu'aucun type spécifique animal ne saurait se conserver si les adultes n'exécutaient pas les actes indispensables à la procréation des jeunes, et, suivant les cas, à leur protection avant ou après la naissance. Dans toutes les espèces, la nature a, par suite, protégé des dispositions organiques et instinctives en rapport avec ces deux ordres de nécessités. On en découvre chez l'homme, comme chez tous les animaux supérieurs.

Seulement, ce qui différencie les hommes de la plupart des autres animaux, c'est qu'ils auraient disparu ou seraient restés médiocres, s'ils n'avaient pas vécu en sociétés. Cela apparaît vrai quand on envisage le sort de l'individu; qu'on mesure, en effet, ce que serait la vie d'un homme nu, seul, sans éducation, jeté, dès sa première heure, sans secours, au milieu des périls d'une nature agreste. Cela apparaît plus incontestable encore quand on songe à la conservation de l'espèce ; qu'on se demande ce que deviendrait un enfant d'homme aban-

donné, dès sa naissance, par ses parents, ou simplement laissé à ses propres forces avant d'avoir atteint l'âge de la maturité. Cela apparaît comme une évidence flagrante quand on se rappelle le développement de l'espèce ; celle-ci ne doit-elle pas la plus grande partie de sa force à la division du travail social qui rend possible la spécialisation des individus, et à l'éducation traditionnelle qui met, à chaque génération, le peuple des jeunes au courant des problèmes, des méthodes, des résultats obtenus dans les sciences et des procédés d'art qui permettent la production d'un effet donné ? En vérité, on peut l'affirmer. Si un certain degré minimum d'association humaine n'avait pas toujours existé, il n'y aurait plus d'hommes. Si l'association humaine n'était pas devenue solide et cohérente, l'humanité aurait stagné.

L'aptitude d'ordre intellectuel à prévoir et à pourvoir n'a donc été qu'en partie la cause de la sauvegarde et du triomphe humains. Les dispositions d'ordre moral qui ont rendu l'association avec d'autres hommes souhaitable et nécessaire pour l'individu ont eu, à cet égard, une importance égale.

Or, ces dispositions, elles sautent aux yeux, dès qu'on analyse, avec quelque précision, ce qu'on pourrait appeler les *adaptations*

affectives d'un individu civilisé, adulte et normal.

Ces adaptations se rangent, en effet, en trois catégories bien distinctes.

Il en est, d'abord, qui semblent combinées spécialement en vue de nous faire faire le nécessaire pour notre conservation et notre développement individuels. C'est ainsi que, sauf exceptions, nous éprouvons du plaisir aux actes qui contribuent à assurer notre nutrition, notre défense, et l'exercice normal de nos différents organes : nous ressentons de la douleur, à l'occasion de l'accomplissement des actes contraires. Et sans doute, l'adaptation de nos dispositions émotives est, ici, très imparfaite. Elle n'en est pas moins remarquablement en rapport avec les besoins élémentaires de notre individualité.

Il en est, ensuite, qui semblent combinées spécialement en vue de nous porter à l'accomplissement des actes dont dépendent la reproduction et la conservation des jeunes. Telles sont, d'abord, les émotions d'ordre sexuel, émotions agréables ou pénibles qui précipitent l'individu vers le sexe contraire. Telles sont aussi ces émotions tendres que le père et la mère éprouvent devant leur petit et qui caractérisent l'amour paternel et surtout l'amour maternel.

Il en est, enfin, qui semblent combinées spécialement pour porter les individus à accomplir les actes nécessaires à la conservation et à la prospérité de leur groupe social. Ces dernières appartiennent, à leur tour, à deux types principaux.

Il faut ranger dans le premier type la tendance que nous avons à éprouver, *par sympathie*, un contre-coup des plaisirs et des douleurs ressentis par les autres êtres, et, en particulier, par les autres individus humains. Une telle disposition est, visiblement, d'une immense importance sociale. Une société ne saurait vivre, en effet, que si ses individus ont, les uns pour les autres, au moins un certain minimum de respect et de bonté. Or celui qui souffre de la souffrance d'autrui est logiquement conduit, non seulement à éviter de lui faire du mal, mais encore à s'efforcer de lui faire du bien, s'il le voit souffrir ; celui qui jouit du plaisir d'autrui est conduit, de même, non seulement à ne pas vouloir le priver de son plaisir, mais encore à chercher à lui en procurer. La sympathie est donc la source vive d'où jaillissent la pitié et la bienveillance (1). Or ne sont-ce pas là les deux sentiments sociaux par excellence ? Ne nous poussent-ils pas avec

(1) Cf. Schopenhauer, *le Fondement de la Morale*.

force à pratiquer les deux grandes maximes de la vie sociale : « Ne nuis à personne, » ce qui est la justice : « Aide les autres en toute circonstance dans la mesure du possible », ce qui est la bonté ? Dans la mesure où il est pourvu de tendances à sympathiser, l'homme devient un animal sociable ; il recherche les autres hommes ; il est enclin à se contraindre en leur faveur ; il l'est à accepter certaines règles de justice et de dévouement.

Mais nous avons encore une autre disposition affective non moins importante pour la vie sociale. Cette disposition, c'est celle que nous appelons notre *conscience morale*. Une telle conscience est une inclination à croire et à sentir qu'il y a du permis et du défendu, du juste et de l'injuste, et aussi une inclination à éprouver des plaisirs extrêmement intenses, quand nous avons le sentiment que notre conscience nous approuve et des remords extrêmement douloureux, quand nous avons le sentiment contraire : adaptation qui, sans être identique à la précédente, est évidemment du même ordre. Elle la renforce, en effet, dans son action et dans ses conséquences. Elle aussi, exige de nous les sacrifices indispensables à la vie sociale. Elle aussi, veut que nous subordonnions la recherche de ce qui nous est utile et de ce qui nous plaît, à l'ac-

complissement des actes sans lesquels la conservation et l'expansion du groupe social dont nous sommes les membres seraient inévitablement compromises.

Il en est donc, en somme, des adaptations affectives de l'homme normal et adulte, comme il en est de ses adaptations intellectuelles. Celles-ci mettent en son pouvoir une machine à prévoir et à pourvoir qui lui est d'une immense utilité. Les autres lui font éprouver des plaisirs, des douleurs et des désirs en rapport avec la triple nécessité de sauver la vie de l'individu, de sauvegarder celle des jeunes, enfin, d'exécuter les actes sans lesquels l'existence et l'organisation de son groupe seraient en danger. Adaptation curieuse, complexe et imparfaite, dont l'effet est de nous tirailler sans cesse entre des directions contradictoires. Tandis que certains de nos plaisirs et de nos douleurs nous invitent, avec une force extrême, à pratiquer un égoïsme dont la maxime féroce est : « tout pour moi, fût-ce aux dépens de ma descendance et de mon groupe, » certains autres nous invitent à pratiquer cette autre maxime, déjà très différente : «tout pour ma descendance, fût-ce aux dépens de moi-même et de mon groupe, » et certains autres encore nous invitent à la pratique de cette troisième maxime encore plus différente : « tout pour le groupe

social, fût-ce aux dépens de moi-même et de ma descendance. » De là, des hésitations de conduite, des troubles moraux et des déchirements parfois infiniment douloureux. De là, suivant que nous cédons plus ou moins à l'une ou à l'autre de ces impulsions, notre plus ou moins grande moralité.

De là aussi un phénomène capital en vue duquel nous venons d'écrire les pages précédentes. Dès que, pour une raison ou pour une autre, un individu se sent spécialement disposé à pratiquer, soit une maxime de conduite purement égoïste, soit une maxime de conduite purement familiale, soit une maxime de conduite toute altruiste et sociale, si cet individu est, par ailleurs, prédisposé à la réflexion philosophique, il va lui demander non plus seulement des idées classées et vraies, si c'est possible, *mais encore des idées de telle nature qu'elles semblent justifier la conviction intime où il se trouve de l'obligation de prendre un certain parti de conduite et d'action.* Une façon de comprendre l'univers et l'homme va lui paraître inacceptable, si elle ne s'accorde pas avec les préjugés instinctifs qu'il éprouve au sujet de ce que devrait être la vie. Bref, il se met à exiger de sa propre pensée qu'elle fournisse une sorte de base à ses sentiments, en prouvant, coûte que coûte, la valeur de

certaines convictions pratiques et de certaines espérances auxquelles il tient consciemment ou inconsciemment.

Eh bien ! c'est justement parce que, ou des causes que nous ne comprenons pas, ou les simples hasards de l'adaptation au milieu ont développé chez nous, simultanément, pour le plus grand bien de l'espèce humaine, et les besoins intellectuels que nous venons de caractériser, et les besoins sociaux que nous venons de dire, que se sont constituées ces *familles d'esprits* dont nous cherchons à expliquer l'existence et dont la formation semble avoir été la vraie cause des divergences éternelles qui séparent les métaphysiciens.

S'il était facile d'accorder ensemble les idées qui répondent aux besoins intellectuels de l'homme, en lui fournissant une vision unifiée des choses, et tout ce que lui suggèrent celles de ses adaptations affectives qui font de lui un animal sociable, il est fort probable que ce phénomène ne se serait jamais produit. Les discussions métaphysiques seraient restées calmes au lieu de s'envenimer. Par malheur, il n'en est pas ainsi. Nos adaptations affectives d'origine sociale nous imposent certains postulats qui mènent logiquement à certaines croyances et à certaines affirmations. Or la réflexion purement rationnelle et scienti-

fique sur les choses, bien loin de confirmer ce que notre cœur socialisé nous suggère, n'y aperçoit qu'obscurités, inexactitudes et invraisemblances. Bref, il y a conflit entre les idées que nous portent à nous faire ce qu'il y a, dans notre cœur, de social et ce qu'il y a de scientifique dans notre intelligence.

Considérons, pour mieux préciser ce point, un individu, par hypothèse, fortement adapté à la vie sociale. En termes classiques, un individu de ce genre est un personnage qui se sent des obligations catégoriques, absolues, intangibles, indiscutables. Cet individu va donc être disposé à prendre, comme première proposition de sa philosophie, l'affirmation suivante : « tout homme a un devoir qui s'impose à lui ». Il va être disposé à admettre toute proposition qui lui semblera, soit résulter de celle-là, soit s'accorder avec elle. Il va être disposé à rejeter toute proposition qui lui semblera de nature à la ruiner. Par exemple, comme un individu ne peut avoir un devoir réel que s'il possède un libre arbitre, notre personnage sera enclin naturellement à s'attribuer à lui-même un pouvoir de ce genre. Il y sera enclin d'autant plus que le sentiment immédiat qu'il a de lui-même le porte à croire qu'il est un moi personnel, indépendant, autonome, responsable, capable, en toute circonstance,

de choisir entre deux partis contraires. Ces deux pas une fois faits, notre individu est orienté au milieu des problèmes philosophiques. On voit d'avance ce qu'il ne va pas pouvoir manquer de condamner, et aussi ce qu'il ne va pas pouvoir manquer de considérer avec quelque sympathie. Toute proposition déterministe, tout ce qui tendra à expliquer l'origine du sentiment de l'obligation morale, au risque d'en affaiblir l'autorité, lui semblera immédiatement suspect. Son esprit s'en éloignera avec dégoût et avec colère. En revanche, il regardera avec faveur tout ce qui contribuera à confirmer ses préjugés initiaux. Il trouvera tout naturel de supposer un auteur de la loi morale qui surveille les hommes dans l'accomplissement des obligations qui s'imposent à eux. Il se plaira à supposer une immortalité de la personne humaine avec tous ses souvenirs, immortalité qui rend possibles la récompense des bons et la punition des méchants. Il se figurera, avec délices, l'univers tout entier comme une sorte de salle d'examen de moralité où s'opère une réalisation progressive de la justice et de la bonté et où chaque individu subit une épreuve, sous l'œil sévère d'un juge. Bref, notre personnage va, en raison de ses prédispositions sociales elles-mêmes, avoir l'esprit tourné vers un groupe de théories

dans lesquelles le souci de justifier et de consolider les convictions morales des individus jouera le premier rôle, le rôle décisif.

Reste à savoir si, en admettant des propositions de ce genre, il satisfera ses besoins intellectuels en même temps que ses besoins moraux. Or, et c'est ce que confirme la moindre étude de l'histoire de la pensée humaine, des hypothèses comme celles-là ne sont pas plus tôt formulées qu'elles soulèvent les protestations des esprits chez lesquels le besoin scientifique de comprendre, de vérifier et de démontrer est prédominant.

C'est ce qu'on peut déjà constater, quand on étudie cette époque de la philosophie, aujourd'hui morte, où la discussion des problèmes théologiques semblait possible à l'esprit humain. Dès qu'un philosophe avait cru avoir démontré l'existence d'une Providence qui ordonnait aux hommes de mener un certain genre de vie et les menaçait de les punir s'ils ne le faisaient pas, il se trouvait en face de problèmes que son intelligence lui posait impitoyablement et qu'il ne pouvait résoudre. Comment concilier, en effet, la supposition d'une telle Providence avec les postulats indispensables à la responsabilité des hommes, non pas seulement devant les autres hommes, mais devant ce Dieu même qui les avait créés ?

S'il y a une providence, elle possède donc la prescience universelle. Comment, dans ces conditions, l'homme peut-il être doué de libre arbitre? Et si l'homme n'est pas doué de libre arbitre, comment Dieu peut-il lui imposer des obligations? Les théologiens d'autrefois n'ont jamais réussi à percer ce mystère. Et ils ont encore moins réussi à expliquer d'où vient, dans l'univers, le mal tel qu'il s'y trouve, avec toutes les formes qu'il a prises. Car si l'auteur des choses est la perfection absolue, il ne pouvait donc pas augmenter celle-ci en créant. Il ne pouvait donc, s'il créait quelque chose, le faire pour un bien supérieur. Il pouvait donc aussi s'abstenir de créer sans inconvénient. D'où vient, par suite, qu'il ait réalisé un monde où le mal moral est la règle et où le mal physique est triomphant ? N'aurait-il pas mieux fait de s'abstenir de toute création, plutôt que de fabriquer un univers dans lequel le bien de la plupart des vivants n'est possible que par la douleur d'un autre, de sorte que la terre ressemble à un abattoir et à un charnier ? Les exigences de la logique étaient déjà cruelles pour les théologiens que leurs prédispositions morales portaient à se contenter trop facilement. L'intelligence se déclarait déjà peu satisfaite de leurs suppositions, bien qu'elles fussent utiles à la société en

confirmant puissamment les idées morales sur lesquelles celle-ci avait besoin de s'établir.

Mais, c'est surtout depuis la constitution des sciences de la nature que les idées suggérées par nos besoins moraux adaptés à la vie sociale ont subi une confrontation pénible avec celles qui résultaient de l'analyse et de la critique des phénomènes. Ces sciences l'établissent de plus en plus : le déterminisme est la loi même de la nature. Elles montrent, d'autre part, avec une force extrême, que l'homme n'est qu'une petite partie de cette nature dont elles découvrent la loi. Elles forcent ainsi l'esprit à se demander si le libre arbitre que l'homme s'attribue n'est pas l'illusion suprême. La vie et les actes de tous les animaux s'expliquent par les hérédités qu'ils ont apportées en naissant et par le milieu dans lequel ils se sont trouvés placés. Pourquoi donc admettre que la vie et la conduite d'un homme, qui n'est qu'un animal d'une espèce spéciale, s'expliquent par des motifs différents de ceux-là ? D'autre part, les adaptations qui assurent la survie de tous les individus vivants et l'accomplissement, par eux, des actes indispensables à la conservation de leur type semblent être, les unes, les produits de l'action directe du milieu sur les ancêtres des individus actuels, les autres, le résultat

de la naissance et de la conservation, par la sélection naturelle, d'accidents heureux. On peut donc se demander si des adaptations à la vie sociale, comme nos dispositions à la sympathie et notre conscience morale, ne sont pas tout simplement, des fruits d'un travail lent du même ordre. La conscience morale ne serait plus alors la voix de Dieu en nous ; elle serait la voix de la société qui prétendrait nous contraindre à vivre pour elle, avant même de songer à nous. Ajoutons que la psycho-physiologie nous fait voir, entre la présence, en nous, de la mémoire et la vie de notre cerveau des liaisons si intimes qu'on peut se demander si la mort du corps n'entraîne pas celle de tous les souvenirs. Ajoutons encore que, plus les sciences avancent, plus elles montrent qu'on peut expliquer l'apparence de finalité que présentent certains des phénomènes observables dans l'univers, sans supposer l'intervention d'une conscience de l'univers, ni d'une volonté qui préside à ses destinées. Bref, sur tous les points où nos besoins moraux nous portent à des affirmations, la réflexion sur les phénomènes nous pousse soit au doute, soit même à des propositions exactement contraires (1). Là où nos cœurs

(1) Cf. A. Cresson, *les Bases de la philosophie naturaliste.*

socialisés sont enclins à trouver de quoi se satisfaire, notre intelligence ne découvre que des vues inexactes ou suspectes. Les progrès de la science, bien loin d'atténuer le conflit de notre esprit et de notre cœur, n'ont fait que lui donner une forme plus aiguë. Notre organisation morale nous porte à admettre des postulats ; la science moderne tend à les ruiner.

Voilà, à notre avis, l'origine première des divergences qui séparent et sépareront, probablement, toujours, les métaphysiciens. Dans le conflit entre les idées que suggèrent, d'une part, leurs besoins intellectuels, et, d'autre part, leurs besoins moraux et sociaux, les divers individus vont prendre, en effet, une attitude ou une autre, suivant que s'accusera, chez eux, l'une de ces formes de besoin.

On peut concevoir, en effet, d'abord, des *personnages-limites* chez lesquels le besoin intellectuel sera prédominant, au point d'être à peu près exclusif. Ceux-là ne voudront naturellement croire que l'évident, ou le prouvé, soit *a priori*, soit *a posteriori*, ou ce qui sera, tout au moins, rendu très probable par un contrôle méthodique. Ils préféreront suspendre leur jugement et se taire, toutes les fois qu'ils se trouveront en face d'un problème qui ne leur paraîtra pas résolu. Ils n'hésite-

ront pas à admettre une doctrine qui leur semblèra soit démontrée, soit très probable, même si les conséquences de cette doctrine sont ruineuses pour les croyances morales courantes. Ils taxeront ces croyances-là de préjugés, si elles ne s'accordent pas avec les résultats logiques de la réflexion scientifique *a priori* et *a posteriori*. Tous pratiqueront, dans leur réflexion, la maxime de Descartes : ils se refuseront à admettre comme vrai ce qui ne leur paraîtra pas évidemment être tel. Tous seront des intellectualistes à outrance, abordant les problèmes métaphysiques avec le même esprit qui se remarque dans les sciences : l'esprit de doute méthodique insensible à toute considération d'ordre sentimental. Comme nous le disions plus haut, un astronome ne se demande pas s'il est ou non agréable à son cœur et conforme à ses convictions morales d'admettre que la terre tourne autour du soleil. Il se demande si la supposition de ce mouvement est, ou non, nécessaire pour rendre compte des apparences célestes telles qu'elles se présentent. Les esprits chez lesquels la prédominance intellectuelle est réelle réfléchiront tous, en métaphysique, de cette façon-là.

On peut concevoir, ensuite, d'autres *personnages-limites* chez lesquels il existera une

prédominance absolue des besoins moraux. Ceux-là seront naturellement conduits à réfléchir, en métaphysique, avec des postulats d'un ordre tout différent. Assurément, ils ne mépriseront pas absolument les résultats de la réflexion purement intellectuelle et les méthodes qui y conduisent. Mais ils ne les accepteront que dans la mesure où ils pourront conserver, en même temps, un certain nombre de convictions qu'ils mettront, d'abord, hors de cause, pour des motifs d'ordre moral. La philosophie de ceux-ci sera orientée vers la pratique et vers l'espérance. Ils poseront, au dessus de toute discussion, certaines affirmations : par exemple, celle de l'existence d'un devoir, d'une liberté humaine, d'un Créateur des choses qui surveille l'univers et le juge. Ils déclareront ces affirmations intangibles. Ils ne croiront, par suite, le reste que s'il est conciliable avec ces affirmations mêmes. Et si le savoir humain est, décidément, en réaction contre les postulats moraux dont ils sont partis, ils n'hésiteront pas, en dernière analyse, à déclarer que ce savoir n'en est un qu'en apparence, et, non pas, en réalité.

On peut concevoir, enfin, des *esprits tempérés*, également soucieux de satisfaire leurs besoins intellectuels et leurs besoins moraux. Ceux-là seront des esprits conciliateurs et même,

parfois, ménageurs. Ils se refuseront obstinément à une critique trop acerbe des méthodes rationalistes pures et de leurs résultats : par exemple, ils s'en voudraient de donner leur adhésion à un scepticisme intellectuel pour sauver leurs croyances morales. Mais ils se refuseront, non moins obstinément, à aller au bout des conséquences de leurs idées scientifiques, si ces conséquences semblent devoir être désastreuses pour leurs convictions morales. « Tenant les deux bouts de la chaîne » et ne voulant pas les lâcher, ils ne chercheront qu'une chose : se dissimuler à eux-mêmes, et dissimuler aux autres la rupture qui est entre les deux. Pour cela ils n'hésiteront, ni devant les subtilités, ni devant les obscurités si propices à ce genre d'opération, ni devant les métaphores brillantes et trompeuses, ni devant les sophismes, ni devant l'éloquence dont les auditeurs ne sont pas toujours les seules dupes, et qui permet souvent à l'orateur lui-même de se mentir impunément. Au fond, les esprits nets et décidés étant extrêmement rares, c'est surtout à cette catégorie que se rattachent les métaphysiciens. Seulement, il y a des conciliateurs plus intellectualistes et des conciliateurs plus préoccupés de satisfaire leurs besoins moraux. D'où, une multitude de nuances qui rapprochent plus ou moins

les penseurs de ce troisième groupe, soit de l'un, soit de l'autre des types limites précédents.

En somme, s'il y a des familles d'esprits qui se manifestent en métaphysique, il faut en chercher la cause : 1°, dans la nature des adaptations qui nous poussent à admettre certains postulats fondamentaux théoriques et pratiques ; 2°, dans ce fait, que les postulats de l'ordre théorique ne mènent pas tout droit à la justification des postulats de l'ordre pratique ; 3°, enfin dans cet autre fait, que, pour une raison ou pour une autre, il y a, chez les individus, prédominance des besoins intellectuels, ou prédominance des besoins moraux et sociaux.

Reste à expliquer d'où procède une telle prédominance chez ces individus, eux-mêmes.

C'est ici le moment de nous rappeler d'où vient qu'un pommier porte les pommes que nous cueillons sur ses branches. Un pommier, ç'a été, d'abord, un pépin qui contenait un minuscule embryon. Ce pépin, planté dans un certain milieu, pousse un sauvageon. Ce sauvageon est plus ou moins bien venu, suivant la qualité première de l'embryon et les conditions de chaleur, d'humidité, de fumure qu'il rencontre. Quand le sauvageon est assez développé, il subit l'opération de la

greffe. Celle-ci prend ou ne prend pas, suivant l'état, et du rameau qu'on emploie, et du pied sur lequel elle est entée. Ensuite, la floraison se produit, la fructification s'opère, en raison d'une multitude de circonstances secondaires : l'état de la température aux diverses époques de l'année, la présence ou l'absence de parasites dangereux pour la fleur et le fruit, l'abondance ou la rareté des insectes qui transportent le pollen de fleur en fleur. Finalement, toutes les pommes d'un même pommier se ressemblent, et par leur espèce, et par leurs particularités les plus importantes. Elles ne diffèrent que par des détails : elles sont, pour ainsi dire, des variations sur un même thème spécifique.

Eh bien ! n'est-ce pas ainsi qu'un métaphysicien produit l'œuvre qui lui est propre ?

Un pommier est, d'abord, un germe qui contient en lui les déterminations héréditaires qui le prédisposent à se développer dans un certain sens. Un métaphysicien est, de même, d'abord, un embryon humain qui se développe. Cela veut dire qu'il apporte en naissant un certain nombre de prédéterminations définies. Ces prédéterminations sont d'ordre physique, intellectuel et moral. Les unes lui sont communes avec tous les êtres humains, d'autres avec un groupe d'êtres humains plus ou moins

étendu, d'autres lui sont entièrement personnelles. Par exemple, il possède, en commun avec tous les hommes, la forme générale du corps, une certaine organisation mentale qui le prédispose à réfléchir dans un certain sens, une certaine disposition de la sensibilité qui le porte à éprouver des plaisirs et des douleurs en rapport avec les intérêts de son individualité et ceux de son espèce. D'autres lui sont communes avec un groupe plus restreint d'individus. Par exemple, il possède les caractères d'un sexe, ceux d'une race humaine, ceux d'une des sous-races dans lesquelles les races elles-mêmes sont divisées. Enfin, il a des traits qui lui sont personnels. C'est ainsi qu'il est né avec des dimensions, un poids, un nombre de cheveux qu'aucun autre enfant n'a présentés au même degré. C'est ainsi également qu'il a, de naissance, une mémoire plus ou moins facile, une vivacité d'esprit plus ou moins grande, une lucidité mentale plus ou moins parfaite. C'est ainsi enfin qu'il apporte les germes d'un caractère en rapport avec un tempérament, une santé, une vigueur déterminées. Tout cela, c'est l'embryon d'un homme. C'est aussi celui d'une pensée. Le nouveau-né est un groupe de forces prêtes à réagir dans une direction définie. Il ressemble étrangement, par là, à l'embryon de n'importe

quelle plante ou de n'importe quel animal.

Un pommier se trouve, dès sa première heure, jeté dans un milieu qui agit sur lui et par rapport auquel il réagit. Le futur métaphysicien se trouve dans des conditions analogues. Il se développe, en effet, dans un milieu physique et moral, dès sa naissance et pendant toute sa vie. Un milieu physique : c'est le climat froid ou chaud, sec ou humide qui prédispose le corps à l'énergie ou à la mollesse ; c'est le milieu géographique : plaine, montagne, mer, forêt, qui remplit les yeux et les oreilles de spectacles dont les images forment ensuite comme l'atmosphère naturelle de l'esprit. Un milieu moral. C'est celui de la famille où l'enfant trouve les premiers conseils, les premiers ordres, les premiers exemples. C'est le milieu éducatif : celui où l'enfant est dressé à une discipline déterminée comportant certaines pratiques morales, certaines pratiques cultuelles, certaines croyances, certains goûts artistiques ; celui aussi où l'enfant est mis au courant des résultats acquis par les diverses sciences et formé aux méthodes qui y réussissent. C'est le milieu social proprement dit : celui des amis et des connaissances qu'il fréquente, celui de la cité dans laquelle il se développe, celui de la patrie dont il est un membre, celui de l'humanité telle qu'elle se

trouve à son époque. Tout cela réagit puissamment sur l'individu qui sera plus tard un penseur ; tout cela contribue à le marquer d'une manière plus ou moins profonde ; tout cela s'imprime en lui par l'intermédiaire de deux facteurs : l'éducation directe et l'imitation. Et, naturellement, chaque individu réagit à tout cela avec sa nature propre ; les uns subissent entièrement leur milieu ; les autres se redressent contre lui en raison de leurs hérédités. Il n'en est pas moins vrai que nul n'y échappe : il n'en est pas moins vrai que toutes ces influences prédisposent l'individu à une façon de penser et de sentir telle que certaines propositions lui paraîtront, plus facilement que certaines autres, axiomatiques et incontestables.

Et voici, enfin, l'heure de la pensée personnelle. L'individu, déjà formé par ses hérédités et son milieu, se trouve comme baigné dans une sorte d'atmosphère intellectuelle. Il est en présence de certaines questions posées. Ces questions sont de différents ordres. Il en est de scientifiques : par exemple, à l'époque de Descartes et de Pascal, celle de savoir si l'air est pesant. Il en est de métaphysiques : par exemple, à la même époque, celle de savoir s'il est possible de concilier les vérités de la foi révélée et celles de la raison. Il en est

de politiques et de morales : par exemple, à la fin du XVIIIe siècle, celle de savoir si le régime de la royauté absolue n'est pas à la fois immoral et inopportun, et, à la Restauration, celle de savoir jusqu'à quel point il n'était pas possible de relever, en même temps que la monarchie, quelques-unes des idées philosophiques dont les penseurs du XVIIIe siècle avaient sapé les bases. Il se trouve, en même temps, pourvu de deux sortes d'armes pour aborder ces questions. C'est, d'une part, la connaissance des résultats obtenus par les diverses sciences positives jusqu'à son époque, des discussions soulevées autour de chaque question controversée et de l'état où elles se trouvent. C'est, d'autre part, la connaissance des procédés qui ont permis, jusque là, de résoudre certaines des questions posées et qu'on peut, par analogie, essayer d'employer dans les questions du même genre. Et voilà que, riche de tout cela, prédisposé, d'autre part, en raison de ses hérédités et de son milieu, à considérer comme des vérités au-dessus de tout soupçon, soit certaines propositions d'ordre théorique, soit certaines propositions d'ordre pratique, soit des propositions des deux ordres, notre personnage commence à construire un édifice d'idées dont il s'enchante. Qu'est-ce donc que

cet édifice par rapport à lui, si ce n'est ce qu'est le fruit du pommier par rapport à son embryon, à son milieu et à sa greffe?

Finalement, il faut avoir la sincérité de le reconnaître : une doctrine métaphysique, ce n'est pas autre chose que la confession d'un métaphysicien; entendons par là la confession d'un homme d'une époque, chez lequel, en raison de l'hérédité et de l'éducation reçue, se sont formés des besoins intellectuels et moraux plus ou moins prédominants, et qui, placé devant certains problèmes, mis en contact avec certains faits, certains résultats scientifiques, certaines méthodes et certains états sociaux, se fabrique à lui-même un rêve qu'il croit cohérent, qu'il s'imagine justifié et qu'il développe, en donnant sa confiance à certaines propositions, par tempérament, par habitude, ou par passion. Et, sans doute, ce rêve peut contenir, soit la vérité complète, ce qui est improbable, soit, ce qui est plus vraisemblable, des portions plus ou moins importantes de la vérité métaphysique. Le malheur veut que nous ne possédions aucun moyen satisfaisant de vérifier ce qu'il en est. Quand nous sommes séduits par une doctrine et quand nous lui donnons notre adhésion, c'est autant et, peut-être, plus encore parce que nous sommes ce que nous sommes que parce qu'elle

est ce qu'elle est. Un Descartes, un Kant, un Schopenhauer, élevés en Chine au xe siècle avant l'ère chrétienne, auraient-ils rien pensé de ce qu'ils ont pensé? Et alors que restera-t-il des systèmes qui nous séduisent aujourd'hui, pour un homme cultivé du cinquantième siècle? Nous nous étonnons des idées qu'ont pu défendre sincèrement les primitifs de la pensée, les Héraclite, les Parménide et les Pythagore. Nos arrière-neveux s'étonneront peut-être, eux aussi, des raisonnements qui séduisent encore, à l'heure qu'il est, certains esprits.

III

D'où vient, maintenant, le succès relatif de certaines doctrines à telle ou telle époque de l'histoire ?

Entendons-nous, d'abord, nettement sur ce qu'il faut expliquer.

Il ne s'agit pas ici d'analyser les causes de ces modes passagères qui groupent, autour de quelque professeur ou de quelque écrivain, un public incompétent, soit parce qu'il s'est fait, autour de lui, une réclame bien conduite, soit parce qu'il est éloquent, soit parce qu'il écrit dans un beau style, soit simplement parce qu'il possède une face

impressionnante. Ce sont là des engouements plutôt comiques et qui n'ont rien à voir avec le problème que nous posons.

Il ne s'agit pas non plus d'expliquer pourquoi certaines doctrines métaphysiques seraient devenues populaires. En réalité, aucune ne l'a jamais été en raison des preuves qu'elle pouvait invoquer en sa faveur. Les seules métaphysiques qui aient été répandues sont, ou les métaphysiques religieuses, ou les métaphysiques antireligieuses. Or ceux qui croient vraie une métaphysique religieuse le font généralement, non pas parce qu'ils y ont réfléchi, parce qu'ils la comprennent et parce qu'ils connaissent les motifs qu'on peut faire valoir, soit pour elle, soit contre elle, mais parce qu'ils l'ont entendu prêcher par des prêtres en qui leur foi leur donne une confiance aussi absolue qu'irréfléchie. Et l'on peut en dire autant de cette religion à l'envers qu'est l'irréligion populaire, telle qu'elle fleurit dans certains milieux. Le prêtre a changé : ce n'est plus un représentant d'une croyance : c'est un journal, un agitateur, quelquefois, un prôneur du vice. Mais la connaissance des raisons de ne pas croire n'est pas plus précise dans la tête des individus de ce type que ne l'est, dans celle de leurs adversaires, celle des raisons de croire.

Ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est tout autre

chose. Jamais aucun des courants philosophiques que nous avons signalés ne s'est interrompu après être né; il y a eu cependant, à plusieurs époques, *parmi les gens compétents*, une certaine unanimité à penser d'une certaine façon. Par exemple, le XVIIe siècle, a été en majorité, cartésien ; le XVIIIe, empiriste et utilitaire avant Rousseau et Kant ; l'hégélianisme, l'éclectisme, le positivisme, l'évolutionnisme, les pragmatismes, le moralisme, le traditionalisme, ont eu, au XIXe siècle, dans les divers pays et aux divers moments, leurs heures de prédominance et de succès. D'où ces succès-là sont-ils donc venus et jusqu'à quel point peut-on en rendre compte ? Voilà notre problème.

C'est toujours, à notre avis, dans la nature de la double adaptation, de notre esprit, à l'unification des idées, et, de notre cœur, à la vie sociale et dans la difficulté de satisfaire aux exigences qui procèdent de l'une sans froisser celles qui procèdent de l'autre, qu'il faut chercher l'explication d'un tel phénomène. — Les adaptations de notre esprit à la prévision des phénomènes en ont fait, disions-nous, une machine à classer qui ne trouve de satisfaction que dans une vision ordonnée et unifiée des choses. Quel que soit le contre-coup possible, sur nos convictions et nos

besoins sentimentaux, d'une façon de nous représenter l'univers et l'homme, celle-ci séduit notre intelligence, dès qu'elle semble ne laisser, en dehors des cadres qu'elle trace et des explications qu'elle fournit, aucun phénomène constaté. — Mais les adaptations de notre sensibilité ont développé chez nous, d'autre part, des besoins en rapport avec les nécessités de la vie de l'espèce et de celle de la société. Ces besoins sont devenus si forts, chez certains individus, qu'ils exercent un contrôle perpétuel sur les conceptions que leur esprit forge. Tant que la réflexion purement spéculative ne semble pas menaçante pour eux, ils la laissent se développer en paix. Dès que les conséquences d'une doctrine commencent à apparaître ruineuses pour certaines convictions et certaines espérances, il n'en va plus de même. Une colère morale soulève alors ce qu'il y a de social dans notre cœur contre notre intelligence. Elle exige, de notre pensée, qu'elle se vainque elle-même avec ses propres armes, au bénéfice des préjugés sentimentaux dont l'espèce profite.

Naturellement, ce phénomène se manifeste avec une intensité d'autant plus grande que le besoin d'un renforcement des dispositions spécifiques et sociales qui protègent l'espèce se fait plus nettement sentir. Cela se produit

dans deux ordres de circonstances. 1° Quand les théories de la science et de la réflexion spéculative deviennent de plus en plus compromettantes pour les croyances morales traditionnelles, sauvegarde d'une société à une date donnée. 2° Lorsque se manifeste, à l'intérieur d'une société, un relâchement des mœurs qui se traduit par des dispositions anarchiques, une recrudescence de l'immoralité, de la criminalité, bref de tout ce qui constitue un péril vital pour une société. — Alors, les penseurs sentent, plus que jamais, le besoin de sauvegarder et de développer, dans la majorité, les convictions morales dont l'importance est si décisive pour le groupe et pour l'espèce. Alors aussi, ils portent irrésistiblement leur attention vers les moyens de justifier, aux yeux de la raison humaine, les sentiments dont la société profite et de donner, à l'enseignement et à la propagation de la morale, toute la cohérence et toute la force dont ils sont susceptibles. De là, des marées philosophiques qui emportent les esprits, tantôt, vers une doctrine surtout inspirée du désir de fournir à l'homme un système d'idées organisé logiquement et d'accord avec les faits, tantôt, vers une doctrine orientée en vue de la sauvegarde des idées morales et des espérances dont la société paraît vivre, fût-ce au

prix de la cohérence logique des théories que la raison fabrique, ou de la confiance que l'esprit a en lui-même.

Rien de plus significatif, à cet égard, que le mouvement de la pensée philosophique depuis trois siècles.

Le phénomène le plus caractéristique de cette période de la réflexion humaine, c'est assurément la constitution progressive de ce qu'on peut appeler l'intellectualisme scientifique, développement dont le point d'aboutissement a été la formation des naturalismes contemporains. Le mouvement commence dès le XVI[e] siècle, avec les premières tentatives scientifiques d'astronomes comme Copernic, de physiciens comme Toricelli et Galilée, de médecins comme A. Paré et plus tard Harvey. Mais le mouvement est, d'abord, tâtonnant et timide. C'est Bacon en Angleterre, c'est Descartes en France qui vont en accentuer la direction. Tous deux sont frappés de la nécessité de préciser, une fois pour toutes, le but que les sciences doivent se proposer et les méthodes qu'il faut suivre pour y atteindre. Bacon esquisse un tableau des sciences faites et à faire. Il réfléchit sur les causes de l'erreur. Il indique, comme moyen de l'éviter, les principes d'une méthode qui, précisée par l'usage et la réflexion des théoriciens, deviendra

plus tard la méthode expérimentale. Descartes se fait une conception mathématique de la science. Pour lui, ses principes fondamentaux doivent être saisis par une opération intuitive qui doit fournir à l'esprit certaines notions métaphysiques initiales. De ces principes, on doit déduire *a priori* la série des conséquences qu'ils comportent, et, par une consultation méthodique de l'expérience, trouver le moyen de rattacher l'explication de ce qui est, aux vérités ainsi établies. Et, malgré ce que sa méthode peut avoir de bizarre à nos yeux, Descartes pose, avec son aide, ce principe décisif : « le monde est un problème de mécanique, » principe qu'il développe ensuite dans un vaste système où il n'y a, peut-être, pas une seule vérité scientifique, mais qui contient, comme en germe, la plupart des doctrines qui ont été justifiées depuis. Après Bacon et Descartes la doctrine scientifique des choses avance par petites découvertes qui s'accumulent et font masse. Survient Newton qui, en formulant la loi de l'attraction universelle, ouvre à la science de nouveaux horizons et semble saper l'édifice que Descartes avait construit et qui était populaire. Le XVIIIe siècle scientifique est, à la fois, newtonien et empiriste ; mais il accumule faits sur faits, lois sur lois. Et voilà que, comme couronne-

ment de tant d'efforts, surgissent successivement, des profondeurs de la science, des idées qui se rejoignent et tendent à constituer un vaste système des choses singulièrement analogue à celui qu'un Descartes avait entrevu. C'est la physique, qui découvre ou prouve que le son, la lumière, la chaleur ne sont, dans leur nature propre, que des vibrations et des ondulations, c'est-à-dire des mouvements, que le magnétisme n'est qu'un phénomène d'ordre électrique, que l'électricité n'est pas autre chose que la lumière elle-même sous un de ses aspects. C'est la chimie, qui s'aperçoit que tous les phénomènes de combinaison se laissent interpréter, si l'on suppose que les corps sont composés de molécules complexes, faites, elles-mêmes, d'un nombre limité d'atomes de corps simples : les combinaisons chimiques ne sont donc plus que des déplacements mécaniques d'atomes dans les molécules. C'est la biologie, qui constate de plus en plus que la vie dure, s'entretient, se reproduit par des procédés d'ordre exclusivement physico-chimique, c'est-à-dire mécanique, et qui découvre, avec Lamarck et Darwin, non seulement le fait de l'évolution des espèces vivantes, mais encore le moyen d'expliquer sans miracle, et leur naissance, et l'adaptation qui leur donne l'aspect de combinaisons voulues en vue d'un certain

genre de vie dans un milieu donné. C'est la psychologie, qui, tout en reconnaissant qu'elle ne comprend pas comment les phénomènes cérébraux peuvent se transformer en phénomènes de conscience, constate, de plus en plus, la liaison étroite de tout ce qui est mental avec ce qui est physiologique et trouve, à son tour, dans les doctrines évolutionnistes, de quoi s'expliquer assez bien les diverses formes d'adaptations que l'on observe dans le monde, chez les êtres vivants et conscients à la fois. C'est la sociologie, qui explique l'individu par ses hérédités et son milieu, la société, par l'impossibilité, pour les enfants, de survivre, s'ils sont abandonnés, et le mouvement même qui emporte les groupes dans leur histoire, par des principes analogues aux principes évolutionnistes. Bref, pendant trois siècles, sous la pression des faits, et dans son effort pour classer tout ce qui est connu en une vision unique et totale, l'esprit humain a tendu, sans cesse, à créer un système des choses qui en rende compte d'une façon, sinon exclusivement mécaniste, du moins toute déterministe. Et, sans doute, ce système des choses est inachevé. On ne sait rien encore de la génération de la vie ; on ne sait rien non plus du passage du matériel au spirituel ; il reste, d'ailleurs, une multitude de points obscurs dans

la théorie de l'évolution et l'on n'entend toujours quoi que ce soit au problème de l'origine de l'être. Il n'en est pas moins vrai que le mouvement ne cesse de se poursuivre et qu'il met de plus en plus en lumière les idées suivantes. Dans l'univers, rien ne se produit sans cause ; les mêmes causes produisent les mêmes effets ; tout se passe, sans miracle, suivant des lois constantes et immuables.

Il est fort probable que cette façon d'envisager les choses serait devenue automatiquement celle de tout le monde cultivé si, en donnant satisfaction aux besoins de notre esprit, elle avait donné, en même temps, satisfaction aux besoins qui résultent, chez nous, de notre adaptation aux nécessités de la vie spécifique et sociale. Par malheur, ce n'est pas du tout ce qui s'est produit. A vrai dire, les partisans de la conception scientifique de l'univers et de l'homme ont toujours espéré réussir sur ce point comme sur les autres. Au début, tout le monde s'attendait à voir la chose se faire facilement. On vivait, en effet, sur cette idée : la raison est une révélation intérieure faite à l'homme par Dieu lui-même. C'est ce même Dieu qui a révélé extérieurement à ce même homme les principes de la morale et les raisons qu'il a d'espérer. Il ne peut donc pas y avoir désaccord entre

ce que la raison spéculative établit *a priori* et *a posteriori* et ce que la morale et la religion traditionnelles affirment. Spinoza a été considéré comme un monstre, au XVIIe siècle, pour avoir pensé le contraire. Les Descartes, les Malebranche, les Leibniz ont été acquis à ce postulat. Déjà, au XVIIIe siècle, les choses commencent à se gâter. La science n'a plus l'air de confirmer les croyances religieuses et morales traditionnelles. Mais la plupart des penseurs du début du siècle croient trouver, dans la notion de l'intérêt bien entendu, de quoi persuader aux individus qu'ils auraient tort de ne pas se soumettre aux nécessités morales dont le respect est si nécessaire à la vie sociale. Par malheur, l'utilitarisme classique devient rapidement insuffisant aux yeux de la majorité de ceux qui pensent. Toutefois, on espère encore avoir de quoi démontrer les principes d'un altruisme comme celui d'A. Comte. Le naturalisme scientifique contemporain accroche, à sa suite, un humanitarisme et il essaye de le justifier aux yeux de la raison à l'aide de mots sonores : dette sociale, solidarité, progrès. Mais, s'il réussit à fournir ainsi, aux orateurs de quoi plaider sentimentalement, la cause altruiste, il ne fournit au philosophe aucun argument sans réplique. Finalement, la morale reste en l'air, à côté de la philosophie

naturaliste qui va grandissante. Et ce n'est pas tout : car cela même que semble établir le rationalisme scientifique est bien fait, non pas pour donner à la morale un fondement, mais pour le détruire. La conséquence d'une doctrine de ce genre, c'est que chaque homme doit sa vertu ou son vice aux hérédités qu'il apporte en naissant et au milieu dans lequel il vit, de sorte qu'il n'a, ni mérite à être vertueux, ni démérite à être criminel, c'est que la conscience morale n'est pas autre chose qu'une adaptation à la vie sociale qui fait faire par l'individu, en le dupant peut-être, ce que la société a besoin qu'il fasse pour elle, c'est qu'un individu et un groupe ne peuvent survivre et se développer qu'en s'adaptant à leur milieu ; or la probité, le respect de la justice, l'exercice de la bonté sont très souvent de fort mauvais moyens d'adaptation ; c'est que tout se passe dans le monde comme s'il n'y avait aucune providence juste et bonne ; c'est que, la mémoire étant liée à la vie du corps, il devient fort improbable que notre moi persiste après la mort avec ses souvenirs : c'est que l'espérance religieuse est peu justifiée. Peut-on donc concevoir une doctrine plus navrante pour le cœur humain, plus contraire aux besoins qu'ont fait naître en nous nos adaptations à la vie spécifique et sociale ?

Eh bien ! c'est justement parce que, dès le début du mouvement scientifique moderne, quelques philosophes ont craint ce désastre qu'il s'est formé, en opposition avec lui, un courant de pensée tout différent. Et, c'est précisément aussi le point instructif, pour nous, de cette partie de notre étude : si la philosophie scientifique a grandi et pris une popularité nouvelle, chaque fois qu'un ordre de faits nouveaux a pu s'y classer et y trouver place, la philosophie dont nous parlons a dû ses heures de succès aux circonstances *politiques et sociales* qui ont amené, à certaines dates de l'histoire moderne, un relâchement général des mœurs, une ruine des institutions établies, une tendance à l'anarchie inquiétante pour nos aspirations spécifiques et sociales, c'est-à-dire pour l'avenir de notre race. Il semble qu'à ces moments-là, les penseurs aient sommé la science de leur fournir un remède au mal social grandissant, en donnant une démonstration d'une doctrine morale capable de s'imposer à tous et d'être enseignée aux générations nouvelles. Il semble aussi que, chaque fois, devant la constatation de l'impuissance où se trouvent les sciences à découvrir, pour la morale habituelle, un fondement rationnel, ils aient retourné le problème. Ils ne se sont plus demandé : « que puis-je conserver de la morale,

de la religion, de mes espérances, et du sentiment immédiat que j'ai de moi-même en prenant pied dans la science qui satisfait mon esprit », mais au contraire : « que puis-je et dois-je conserver de la science et de ses résultats, en posant, d'abord, par un acte de foi fondamental, certaines propositions indispensables à la direction de ma vie, à la conservation de mes espérances, au bien de l'espèce et de la société. » Et comme, en le faisant, ils répondaient à une préoccupation d'ordre général, c'est aux grands moments de crise morale qu'ils ont eu leur succès.

En fait, dans l'histoire moderne, il y a eu, en France, trois principales heures de ce genre. La première est celle qui s'est produite à la fin du XVIIIe siècle et s'est manifestée par la révolution française. La seconde est celle qui s'est produite après le renversement de Napoléon. La troisième est la crise contemporaine, issue, assurément, surtout, de l'introduction dans le monde du régime industriel, régime qui, en changeant toutes les conditions de la production et du commerce, a modifié de fond en comble l'atmosphère sociale et rendu indispensable une réadaptation générale des groupes sociaux à leur nouveau genre d'existence. Or c'est précisément à ces trois heures de crise que nous voyons la manière

de philosopher que nous venons de caractériser non pas naître, mais avoir du succès. A vrai dire, dès le début du XVII[e] siècle, Pascal avait sonné la cloche d'alarme et signalé ce qu'avait de menaçant pour la morale et la religion l'esprit cartésien ; mais sa parole était restée vaine et c'est seulement à notre époque qu'elle a trouvé de l'écho. En revanche, à la fin du XVIII[e] siècle, que voyons-nous? Le triomphe de Rousseau et celui de Kant. Or l'un et l'autre sont animés d'un même esprit : faire passer au second plan l'œuvre de la science et de la raison spéculative; et cela pourquoi? pour diviniser, Rousseau, la conscience, Kant, ce qu'il appelle la raison pratique. Après la chute de Napoléon, les philosophies qui ont du succès en France, c'est l'éclectisme dans lequel les systèmes sont jugés par la façon dont ils contribuent à soutenir ou à ruiner les idées morales nécessaires à la reconstitution sociale, c'est la philosophie d'un J. de Maistre et de l'ultramontanisme qui veut revenir au delà de l'éclectisme lui-même et rétablir sur les fondements du catholicisme ce qui avait longtemps reposé sur eux. De nos jours, les philosophies qui prennent le dessus, ce sont tous les pragmatismes, le moralisme néo-criticiste protestant resté si longtemps sans grande influence, le traditionalisme, d'esprit catho-

lique, dont la jeunesse semble faire un cas considérable et au succès duquel se rattache, assez bizarrement d'ailleurs, celui de la doctrine bergsonienne. Et sans doute, depuis Pascal jusqu'à nos jours, l'antiintellectualisme et l'antiscientifisme ont toujours existé d'une façon plus ou moins latente. Mais n'est-il pas remarquable de voir coïncider leurs périodes de succès avec celles où l'état social dénote un délabrement profond des convictions morales chez les individus ?

En somme, le développement des idées destinées à satisfaire nos besoins intellectuels d'unité se poursuit sans cesse. — Il ne se poursuit sans résistance que lorsqu'on espère qu'il fournira des vues capables de s'accorder avec les besoins moraux qui correspondent, chez nous, aux nécessités de la vie spécifique et sociale et lorsque les symptômes de la santé sociale n'ont rien de particulièrement inquiétant. Dès que devient plus évidente l'impossibilité où se trouve la réflexion théorique et scientifique de justifier les affirmations des consciences, dès que, d'autre part, l'état social se trouble, de manière à compromettre l'avenir du groupe et de l'espèce, on voit renaître, dans le monde de ceux qui pensent, un besoin violent d'apporter, coûte que coûte, un remède à un mal si grave. C'est alors que deviennent

à la mode les scepticismes et les relativismes, qu'on pose intensivement le problème de la valeur de la science, qu'on proclame sa faillite, qu'on la réduit, du moins, à n'être qu'un instrument pratique, exclusivement commode. C'est alors que, loin de prendre pied dans ses résultats pour expliquer tout, et, en particulier, les sentiments que nous avons, et de nous-mêmes, et de ce que doit être la vie, on prend pied dans ces sentiments, on érige en absolu l'affirmation de leur valeur, et l'on refuse de rien accepter d'une doctrine qui ne part pas de là, comme d'un axiome au-dessus de toute discussion. — Revanche éclatante de nos adaptations spécifiques et sociales sur nos adaptations intellectuelles ! Jusqu'ici, cette revanche n'a jamais été que momentanée. En sera-t-il toujours ainsi ? C'est ce que nul ne peut dire.

IV

« Quand on voit le style naturel, écrit Pascal, on est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur et on trouve un homme. » (1) Ce qui étonne et ravit en matière d'art étonne peut-être, mais ne ravit pas, en matière de

---

(1) *Pensées*, Section I, 29, éd. Brunschwicg.

connaissance. Celui qui aborde l'étude de la métaphysique le fait, presque toujours, avec les mêmes espoirs qu'il éprouverait en abordant l'étude d'une science. Il compte y trouver une réponse certaine à un nombre important de questions capitales. Or la solution vraie des problèmes métaphysiques existe, peut-être, soit dans un livre unique, soit éparse dans plusieurs. La vérification en est impossible. Qu'en résulte-t-il ? Que là où l'on espérait trouver une science, on ne trouve que des hommes ; là où l'on comptait découvrir la métaphysique, on ne découvre que des métaphysiciens. La déception est inévitable. Faut-il donc s'y abandonner et conclure de là que l'étude des doctrines métaphysiques est stérile et vaine ? Rien ne serait plus faux, à notre avis.

Et, d'abord, la première chose à éviter dans la vie, c'est l'erreur. Or d'où procède-t-elle ? Elle a une de ses racines dans l'ignorance : car, si nous supposons un être pourvu d'une science complète de toute chose, il est clair que cet être ne se trompera jamais. Mais l'ignorance n'est que la cause occasionnelle de l'erreur : car, si celui qui ignore sait, en effet, qu'il ne sait pas une chose, il s'abstient soigneusement de rien affirmer objectivement à son sujet ; il évite, du même coup, de se tromper.

L'erreur est donc autre chose qu'une ignorance : c'est une ignorance qui se prend elle-même pour une science, une ignorance inconsciente d'elle-même. Celui qui veut être un homme, au sens fort du mot, c'est-à-dire éviter soigneusement d'affirmer à tort et à travers, doit donc vouloir, avant tout, faire le départ de ce qu'il sait et de ce qu'il ne sait pas, de ce qui est ignorance provisoire et remédiable et de ce qui est ignorance irrémédiable et définitive, soit pour lui-même, soit pour l'humanité tout entière. Or comment être fixé sur un tel point, si l'on n'a pas fait, avec les métaphysiciens, la revue et des problèmes que l'humanité peut se poser, et des solutions qu'ils peuvent comporter, et des facultés dont nous disposons pour apprécier la valeur de ces solutions ? Cette simple considération suffirait à justifier la nécessité d'une étude aussi approfondie que possible de la métaphysique et de son état.

Mais il y en a d'autres.

L'étude de la métaphysique ne nous mettra pas seulement en garde contre les affirmations soit prématurées, soit trop absolues et peu nuancées. Elle nous donnera, en même temps, avec une notion plus précise de ce que nous pouvons et de ce qui est impossible pour nous, un sentiment plus exact de la direction dans laquelle nous devons chercher, soit des certi-

tudes, soit des probabilités, pour faire une œuvre, à la fois, réalisable et vraiment utile. Les enfants s'imaginent facilement qu'ils sauront tout un jour, et quelquefois même ils pensent déjà tout savoir, de sorte qu'ils parlent le langage le plus absolu. Les premiers penseurs de l'humanité ont été, en cela, très enfantins. C'est un grand signe de maturité, dans l'individu et dans l'espèce, qu'une plus juste appréciation des choses. Quiconque y réfléchit sérieusement est bien obligé de le reconnaître : l'homme a les plus sérieuses raisons de faire preuve d'une grande modestie intellectuelle. Le programme de la connaissance concevable totale est décidément formidable. Pour l'avoir rempli, il faudrait avoir résolu toute une série de problèmes. Il faudrait avoir une notion exacte de tous les objets particuliers qui existent actuellement dans l'univers, de tous les événements particuliers qui s'y produisent et avoir achevé une analyse complète des éléments et des circonstances dont ils se composent, ainsi que des rapports qui existent entre eux. Il faudrait, ensuite, savoir quels ont été tous les objets qui ont existé dans l'univers depuis l'origine, s'il y en a eu une, tous les événements qui s'y sont produits, tous les éléments, toutes les circonstances dont ils ont été faits et leur rapports. Il faudrait encore avoir résolu les

problèmes de l'origine même des choses, de leur but, de leurs destinées, de manière à faire connaître, soit ce qu'ils ont été et ce qu'ils sont, soit qu'il n'y en a pas. Qui ne voit à quel point la réalisation d'un tel programme est au-dessus des forces de l'esprit humain ? Non seulement nous sommes condamnés à ne jamais connaître et analyser à fond tous les objets et tous les événements qui existent et se produisent actuellement dans les astres éloignés du nôtre, non seulement la disparition des documents indispensables nous condamne à ignorer fatalement, et la plupart des objets qui ont composé jadis l'univers, et la plupart des événements qui s'y sont produits, mais encore, quand on examine où nous en sommes dans une analyse si nécessaire, on est stupéfait du degré de notre ignorance. Nous ne connaissons pas le nombre des étoiles ; nous ne savons à peu près rien de celles que nous apercevons ; nous ne pouvons même pas dire, avec certitude, si elles ont, comme le soleil, un cortège de planètes. Nous sommes un peu moins mal renseignés sur le monde solaire : mais les notions que nous avons sur le soleil, les planètes, les satellites, sont encore très vagues. De la terre elle-même, nous ne savons presque rien. Sans doute, nous avons déchiffré quelques vérités relatives à la physique, à la chimie, à la biologie, à la psychologie,

à la sociologie des phénomènes qui se passent à la surface de notre globe. Mais nous ignorons tout à fait ce qui se cache un peu profondément sous l'écorce que nous habitons ; nous commençons, d'autre part, à soupçonner l'existence d'une multitude de forces qui nous entourent, dont nous dépendons, et auxquelles nous sommes insensibles. Faibles documents, en vérité, pour la solution de l'immense et vertigineux problème devant lequel nous nous trouvons placés. Nous ressemblons à un misérable insecte qui voudrait se faire une idée de l'univers, d'après une exploration superficielle de la motte de terre où les fatalités de sa vie le confinent. Voilà de quoi nous rendre modérés dans nos prétentions aussi bien que dans nos jugements. Nous le voyons bien toutefois. Nos facultés et nos méthodes sont de nature à nous permettre de résoudre avec un degré plus ou moins grand de certitude, bien des questions qui se posent. Ce que nous avons fait, dans l'analyse des apparences, dans la détermination et la classification des types d'objets et des lois d'événements, nous permet de penser que nous pourrons faire, non pas tout assurément, mais beaucoup dans le même ordre d'idées. Seulement, c'est justement parce que nous avons là un vaste champ d'explorations pour occuper notre esprit et réclamer

notre effort que les individus ont besoin de comprendre tôt qu'il est d'autres ordres de problèmes sur lesquels la nature de nos facultés et de nos méthodes nous condamne à n'avoir jamais aucune certitude prouvée, mais seulement des croyances uniquement défendables pour des raisons morales ou des motifs de probabilité peut-être provisoires. Celui qui est arrivé de bonne heure, sur ce point, à une notion précise de ce que l'humanité peut et ne peut pas est un homme sauvé. Il ne risquera pas de passer sa vie à poursuivre des chimères. Il ne risquera pas non plus, devant l'inconnu et l'invérifiable, de sentir la tête lui tourner.

D'autre part, si la métaphysique ne peut exister comme science, il reste, nous l'avons montré, possible d'avoir, au sujet des problèmes qu'elle pose, une conviction raisonnée, soit positive, soit négative. Or si tout le monde peut vivre en paix avec une absence entière d'opinion sur des questions d'ordre secondaire comme celle-ci : « qu'est-ce qui se passe au centre de la terre ? » beaucoup d'hommes semblent, au contraire, incapables de conserver un équilibre moral, tant qu'ils ne se sont pas fait une opinion réfléchie, soit positive, soit négative sur certains des problèmes de la métaphysique. Et, assurément, une opinion de ce genre ne peut manquer d'être, pour une grande part,

la simple traduction de notre caractère, de notre nature et de l'époque où nous vivons. Mais il n'en est pas moins nécessaire à certains esprits d'en avoir une qui leur convienne ; il n'en est pas moins nécessaire qu'ils sachent assez pourquoi ils l'ont pour pouvoir s'y tenir. Or, comment savoir quelle est la croyance qui convient à notre nature, si nous ne savons pas, d'abord, ce que nous pouvons croire et quels sont les motifs pour lesquels nous le pouvons? L'ignorance, sur un tel point, expose l'individu à faire, tout à coup, la découverte de façons de penser nouvelles pour lui et qui le bouleversent. Et, assurément, même averti, un esprit est exposé à changer de croyance en raison des effets profonds que l'âge, la maladie, les crises sentimentales, produisent dans la sensibilité. Mais, plus on est renseigné sur les problèmes de la métaphysique, plus aussi on a de chances d'aboutir à des convictions que l'on garde ensuite. L'immense avantage de l'étude des métaphysiciens est celui-là : si l'on ne trouve pas, chez eux, la vérité vérifiée, on apprend du moins à s'y découvrir soi-même. La tâche est assez importante pour que ce soit une faute grave de la négliger.

Si l'on ajoute à cela que c'est une des parties les plus importantes de l'histoire de l'humanité que celle des efforts qu'elle a faits pour

comprendre l'univers et le rôle qu'elle y joue, si l'on ajoute encore que l'effet naturel d'une étude méthodique de ce que les hommes ont pensé en métaphysique et des raisons pour lesquelles ils l'ont fait est le développement des sentiments les plus larges de tolérance philosophique et religieuse, on avouera que, si la métaphysique ne doit plus être considérée comme « la reine des sciences », elle reste une des études les plus nécessaires, parce qu'elle fournit, à celui qui la fait, la notion de ce qu'il sait, de ce qu'il ignore, des ordres de sujets où il pourra obtenir des certitudes, de ceux où il ne pourra obtenir que des croyances et des croyances même entre lesquelles il pourra choisir. La mesure d'un esprit, c'est le sentiment des nuances dont il fait preuve en parlant de ce qu'il connaît et de ce qu'il pense. Ce sentiment-là, l'étude impartiale de la métaphysique et des métaphysiciens est, plus que toute autre, apte à le développer.

TABLE DES MATIÈRES

Fontenay-aux-Roses. — Imp. L. BELLENAND. — 28.506.